

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

СОВЕТСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

I

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1940 ЛЕНИНГРАД

А. ПЕТРОВ

ЯН ЧЖУ — ВОЛЬНОДУМЕЦ ДРЕВНЕГО КИТАЯ

Древнее конфуцианство, восходящее в своих основах к этико-политическому учению Конфуция и его ближайших учеников и последователей, в течение свыше двух тысяч лет китайской истории оказывало громадное влияние на все области общественно-политической и культурной жизни китайского общества. Развиваясь и видоизменяясь вместе с общим историческим движением китайского феодализма, причем часто при внешней неприкосновенности формальных сторон учения, конфуцианство укрепились как официальная идеология господствующего класса феодалов. Несмотря на наличие в нем отчетливо ощутимых даже при поверхностном рассмотрении идейных модификаций, оно всегда, на всех этапах китайской истории оставалось этой официально признанной идеологией и выступало как могучее орудие духовного порабощения миллионных масс китайского народа.

Конфуцианство, представлявшее собою, как и всякая идеология, «идеальное выражение господствующих материальных отношений»,¹ внедрялось с исключительной настойчивостью во все сферы духовной культуры Китая (философия, литература, общественно-политическая мысль и т. д.); гениальный тезис Маркса о том, что «в каждую эпоху мысли господствующего класса суть господствующие мысли, т. е. тот класс, который представляет собой господствующую материальную силу общества, есть в то же время и его господствующая духовная сила»,² находит здесь яркое подтверждение.

Однако, несмотря на постоянное и упорно осуществляемое конфуцианами стремление к монопольному господству конфуцианства в сфере идеологической жизни, мы все же наблюдаем, как появляются, крепнут и развиваются оппозиционные ему направления философской и общественно-политической мысли. Так, уже в древнейший период, в период еще, по существу, только оформления основ конфуцианского учения, появляются яркие и талантливые противники этого учения. Об этом свидетельствуют знаменитые «Исторические записки» — «Ши цзи» — Сыма Цяня (II—I вв. до н. э.) и книга «Мэн-цзы», составленная ближайшими учениками Мэн-цзы (IV—III вв. до н. э.). Можно указать, напр., на обширную школу последователей Мо Ди 墨翟 (V в. до н. э.), изыскания которой, в частности в области логических и гносеологических проблем, заслуживают большого интереса, и на школу так называемых легистов, закнников — Фа цзя 法家, представители которой — Шан Ян 商鞅 (IV в. до н. э.), Хань Фэй-цзы 韓非子 (III в. до н. э.) и другие развили, в противовес конфуцианству, свою собственную теорию политического и

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, стр. 37.

² Там же, стр. 36.

государственного устройства. Я не говорю уже о древнем философском даосизме, который по всем основным пунктам был антиподом конфуцианской схоластики и теоретически питал оппозиционные конфуцианству направления китайской философской и общественной мысли.

С точки зрения исследования древних форм антиконфуцианской идеологии, а также изучения материалистических идей в китайской философии, первостепенный интерес имеет школа знаменитого вольнодумца китайской древности Ян Чжу, жизни и учению которого и посвящается эта статья.

Ян Чжу 楊朱 был современником второго и третьего поколений учеников Конфуция и, следовательно, он имел возможность судить об учении Конфуция, в основном, в его первоначальном виде. Ни сам Ян Чжу, ни его последователи, известные нам только по именам, может быть, и не имели такого влияния на своих современников, как представители других школ, и в этом отношении они могли уступать сторонникам школы Мо Ди или школы Фа. Но тем не менее это влияние, разрушительное с точки зрения «ортодоксального» Мэн-цзы, было фактом, в действительности которого мы убедимся в дальнейшем.

Ян Чжу был одним из наиболее ярких и выдающихся противников конфуцианства; его смелые и оригинальные суждения были направлены против догм конфуцианского учения. Достаточно вдуматься в сущность учения Ян Чжу о человеке, а это учение есть центральный пункт его мировоззрения вообще, чтобы увидеть непроходимую грань между ним и конфуцианской теорией, достигшей наивысшей точки именно в смысле ограничения человеческой личности и всегда стремившейся ограничить ее духовное бытие узкими рамками своей этико-политической схемы.

Ян Чжу был смелым мыслителем, блестящим вольнодумцем; его суждения по целому ряду больших для китайской мысли того времени проблем являлись в сущности открытым, бесстрашным выступлением против философских и религиозных авторитетов древнейшего Китая. Он стал символом крайнего вольнодумства и ереси для последующих поколений. В образе Ян Чжу китайская прогрессивная мысль всегда видела яркий пример отважной борьбы за свободу человеческой личности, свергающей ярмо конфуцианской морали. Для правоверного же конфуцианца не было более страшного обвинения, чем обвинение в следовании по пути еретика Ян Чжу.

I

Прежде чем перейти к изложению непосредственно интересующего нас вопроса о жизни и деятельности Ян Чжу и сущности его философско-этических взглядов, я считал бы необходимым задержать внимание читателя на кратком критическом обзоре некоторых, наиболее существенных статей, посвященных Ян Чжу, которые мы находим в западноевропейской и китайской научной литературе.

О Ян Чжу писали многие буржуазные исследователи истории китайской философии и в специальных статьях и в общих обзорах китайской философии. Нас в данном случае интересуют не качество переводов текста VII главы сочинения «Ле-цзы» — этого основного источника наших сведений о учении Ян Чжу,¹ не фактическая сторона исследований буржуазных

¹ Эта глава, как и вся книга «Ле-цзы» в целом неоднократно переводилась на западноевропейские языки. Отметим наиболее ранний, уже устаревший перевод E. Faber'a (*Der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheismus als des Sensualismus oder die sämtlichen Werke des Philosophen Licus. Elberfeld. 1877*, стр. 156—185), переводы A. Forke (Yang Chu, the Epicurean in his Relation to Lieh-tse the Pantheist. *Journal of the Peking Oriental Society*, 1893, III, 3, стр. 203—258), R. Wilhelm (Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. *Die Lehren der Philo-*

авторов, а, главным образом, наиболее существенные выводы относительно характера и идейной сущности учения Ян Чжу, его философских и этических взглядов. Именно в этой части историко-философского исследования с максимальной яркостью проявляется классовость, партийность истории философии как науки и выявляется отношение буржуазных ученых-идеалистов к мыслителям древности, в учениях которых обнаруживаются черты материалистического мировоззрения.

Значительное внимание изучению Ян Чжу уделил немецкий синолог А. Форке (Alfred Forke). Как статья Форке о Ян Чжу, так и его перевод VII главы книги «Ле-цзы»¹ изобилуют ошибочными положениями и выводами и вряд ли могут приниматься в расчет современной наукой. Ограниченно определяя учение Ян Чжу как «этический пессимизм», «фатализм», «сенсуализм» (этот термин употребляется в значении стремления к полноте чувственного восприятия, чувственного наслаждения, что, конечно, неверно), автор пытается провести крайне поверхностную и неверную параллель между Ян Чжу и Эпикуром.

К Ян Чжу и его учению проявил большой интерес Рихард Вильгельм (Richard Wilhelm) и в ряде своих книг писал об интересующем нас древнекитайском мыслителе. Анализируя философские взгляды Ян Чжу в введении к переводу текста «Ле-цзы» 列子, он рассматривает его и Ле Юй-коу 列禦寇 как двух представителей даосской школы, являющихся в пределах ее крайними противоположностями;² при этом Ян Чжу, восприняв даосизм, разоблачил в нем сверхчувственные элементы и пришел к «демоническому пессимизму». Вообще Вильгельм в процессе изучения даосизма пришел к заключению, что его натуралистические принципы могут быть основой трех концепций: мистицизма (напр. у Чжуан-цзы и Ле-цзы), магии (напр. у Хуай Нань-цзы) и натуралистического и сенсуалистического пессимизма; последняя концепция и нашла свое выражение в учении Ян Чжу.³ Вследствие этого Вильгельм считает возможным верить китайской традиции и допустить, что Ян Чжу действительно мог быть учеником Лао-цзы.⁴

Кроме общей почвы или исходного момента, Вильгельм находит в учениях Ле-цзы и Ян Чжу общие положения (релятивизм, взаимообусловленность жизни и смерти, детерминизм, принцип естественности), которые, однако, являются только предпосылками; выводы же у обоих мыслителей различные. Ян Чжу безоговорочно признается Вильгельмом исторической личностью; он имел в древности так же много приверженцев, как и Конфуций и Мо Ди. Будучи добросовестным исследователем в отношении фактической стороны изучаемого вопроса, Вильгельм теряет научную почву, когда оказывается перед необходимостью идеологически оценить учение Ян Чжу и найти ему место в истории китайской философской мысли. Известно, что Вильгельм был непримиримым идеалистом, мистиком, со значительным уклоном в интуитивизм. Достаточно вспомнить его активное участие в ки-

sophen Liä Yü Kou und Yang Dschu. Jena, 1911), L. A. Lyall (Yang Chu T'ien Hsia Monthly, 1939, IX, 2).

¹ Yang Chu, the Epicurean in his Relation to Lieh-tse the Pantheist. Journal of the Peking Oriental Society, 1893, III, 3, стр. 203—258.

² Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu. Jena, 1911, стр. IX.

³ On the Sources of Chinese Taoism. Journal of the North China Branch of Royal Asiatic Society, 1914, т. XIV, стр. 7.

⁴ В своих книгах «Chinesische Philosophie» (Breslau, 1929, стр. 41—42) и «Geschichte der chinesischen Kultur» (München, 1928, стр. 152) Вильгельм прямо причисляет Ян Чжу к даосам и в последней из названных книг рассматривает его как ученика Лао-цзы. На это не соответствующее действительности утверждение обращает внимание Краузе в рецензии на указанную книгу в «Orient. Literaturzeitung» (1929, № 5, стр. 393).

тайском мистическом обществе Дао-дэ сюэ-шэ, идеи которого оказали большое влияние на его переводческую деятельность (напр. на перевод И-цзина — «Книги перемен»). Вильгельм с первых же слов настраивается против Ян Чжу. В его учении он находит односторонний и ограниченный натурализм, устраняющий стремления к определенным жизненным идеалам; в фатализме и пессимизме мыслителя Вильгельм видит шаг назад по сравнению с даосизмом Лао-цзы. Радикальность и «фривольность» мировоззрения Ян Чжу обеспечили ему успех в «уходящем поколении»;¹ выходит, что радикальность сама по себе созвучна не историческому прогрессу, а реакции и упадку.

Вильгельм противопоставляет крайний индивидуализм Ян Чжу «здоровому общественному инстинкту» Мэн-цзы, который был почерпнут последним из прошлого благодаря учению Конфуция. В общем автор очень хорошо представляет себе принципиальную сторону учения Ян Чжу и явственно ощущает материалистическую направленность этого учения. И поэтому он старательно ищет в нем отрицательных элементов. Так, напр., в отрицании Ян Чжу потустороннего мира и в признании только наличной действительности он видит зло, которое, с его точки зрения, приводит к еще худшим последствиям — к отрицанию идеалов, к устранению высоких идеальных побуждений и т. д.² Именно поэтому, с точки зрения Вильгельма, Ян Чжу стоит несравненно ниже Ле-цзы, признающего «потусторонний мир» не в смысле невозможности продления индивидуального бытия, а в факте утверждения Дао — первозакона, и ищущего гармонии с бесконечным, слияния в нем «я» и «не я», жизни и смерти, великого единства Дао, в котором человеком постигается закон «естественного течения» (Naturverlauf).³ Понятие философского идеализма Вильгельм отождествляет с понятием «идеального» в этическом плане и поэтому из индивидуалистической этики Ян Чжу он делает вывод, что «в этом учении не остается места для какого-либо идеализма». ⁴ Автор здесь не отходит от обычной буржуазной точки зрения, которая считает несовместимым так называемое «идеальное» с материализмом. Если налицо тенденция к последнему, хотя бы, напр., в отрицании потустороннего мира и признания смерти естественным актом и логическим завершением жизни, то тем самым устраняется возможность существования для человека индивидуального или социального идеалов. Стоит ли опровергать эту клевету на материализм, давно уже разоблаченную? Нужно ли доказывать, что именно материализм в своем историческом развитии приходит к подлинным, научно обоснованным идеалам, и социальным и индивидуальным, причем эти идеалы имеют в своем основании не бред и фантазию мистиков, а реальную историю и науку? Итак, заключая о Р. Вильгельме, нужно подчеркнуть, что его суждения об учении Ян Чжу могут принести только вред науке, могут только мешать действительному, научному освещению учения и школы этого представителя древнекитайской философской мысли.

Но Вильгельм вовсе не оригинален в своих суждениях. Он имел предшественника, который значительно откровеннее выразил идеалистическое, а проще говоря, поповское, миссионерское отношение к материалистически настроенному Ян Чжу. Этим предшественником был Легг (Legge), категорически осуждавший принципы мировоззрения Ян Чжу — «грубый эгоизм», атеизм, материализм. «Его главный принцип, как заявлял Мэн-цзы,

¹ Lao-tse und der Taoismus. Stuttgart, 1925, стр. 103—105.

² Liä Dsi, стр. XXVI.

³ Там же, стр. XXVIII—XXIX.

⁴ Chinesische Philosophie, 1929, стр. 42.

конечно, омерзителен».¹ «Он никогда не возвышается до мысли о боге...»² Легг, в конечном итоге, соглашается с Мэн-цзы, что торжество учения Ян Чжу привело бы к разрушению общества.³

Из других представителей европейской синологии, которые писали в той или иной мере о Ян Чжу и его учении, можно отметить Хакмана,⁴ М. Гранэ⁵ и А. Масперо.⁶ Хакман обращает внимание на эмпирический подход Ян Чжу к человеку, как к индивидууму, обладающему совокупностью чувств, восприятий и стремящемуся к их удовлетворению, к радости жизни. «Он берет человека таким, каким он находит его в мире, он берет каждого в его индивидуальности».⁷ Если даосы стремились к тому, чтобы «покинуть самого себя», углубиться во внутреннюю жизнь, уйти из реального мира в мир мечты, фантазии, в мир потусторонний, то Ян Чжу хотел обосновать естественную необходимость жизни человека в реальном мире вещей и событий. Эти выводы Хакмана в дальнейшем сочетаются с попыткой установить прямую связь этических принципов Ян Чжу с даосской категорией Дао. Нужно заметить, что эта попытка слишком искусственна и основывается на приписывании Ян Чжу признания Дао как абсолютизированного первопринципа, о котором в действительности мыслитель не говорил ни слова в своих беседах. Хакман в заключение указывает на наличие точек соприкосновения между Ян Чжу и Эпикуром, с одной стороны, и между Ян Чжу и М. Штирнером, — с другой.⁸

М. Гранэ в своей книге «*La pensée chinoise*» не находит в учении Ян Чжу ни одной положительной черты. Ян Чжу — пессимист, презирующий жизнь и требующий подчинения человека естественному течению вещей и удовлетворению всех своих желаний и инстинктов; он «непримиримый индивидуалист», отрицающий всякую мораль и всякие политические принципы. Гранэ не видит основного мотива для противопоставления Ян Чжу даосам; различие между учением Ян Чжу и даосизмом он усматривает лишь в том, что Ян Чжу осуждал долгую жизнь, столь дорогую даосам.

А. Масперо, посвящая Ян Чжу несколько страниц своей книги «*La Chine antique*», исходит в определении корней его учения из даосизма. Метафизику даосизма автор рассматривает как базу для учений, часто совершенно различных. Ян Чжу и легисты, в особенности, испытали вполне отчетливо, но в совершенно различном смысле влияние метафизики даосизма.⁹ Но это только влияние, «эхо даосизма», так как категория Дао из учения Ян Чжу, являющегося смесью пессимизма и фатализма, исключена. Из даосизма почерпнута идея естественности, общая концепция жизни, требующая воспринимать последнюю такой, какой она дана небом. Но есть много моментов, отделяющих Ян Чжу от даосов: он в большей степени:

¹ J. Legge. *The Chinese Classics*, vol. II, 1861, стр. 95.

² Там же, стр. 101.

³ Там же, стр. 102.

⁴ H a c k m a n n. *Chinesische Philosophie*. München, 1927, стр. 123—127.

⁵ M. G r a n e t. *La pensée chinoise*. Paris, 1934, стр. 542—544.

⁶ H. M a s p e r o. *La Chine antique*. Paris, 1927, стр. 509—515.

⁷ *Chinesische Philosophie*, стр. 123.

⁸ Хакман, сопоставляя Ян Чжу с Штирнером, солидаризируется с А. Давид (Alexandra David), которая, не будучи китаеведом по специальности, напечатала в журнале «*Mercur de France*» (t. XXVI, № 275, 1908, стр. 445—452) популярную статью, основанную на работах европейских авторов, под заглавием «Un „Stirner“ Chinois». В этой статье она находит глубокое сходство между учениями Ян Чжу и Штирнера. Тезис Штирнера «*Rien n'est, pour moi, au-dessus de moi*» действителен и для выражения сущности учения Ян Чжу и он резюмирует его доктрину. Мне осталась неизвестной статья того же автора «*Les théories individualistes dans la philosophie chinoise*. Yang Tschow» (Paris, 1909).

⁹ *La Chine antique*, стр. 508—509.

индивидуалист, чем даосы, у него отсутствуют мистические искания, характерные, напр., для Чжуан-цзы.¹ Необходимо заметить, что подход Масперо к решению проблемы генезиса учения Ян Чжу, так же как и отдельные его оценки, совершенно правильны. Масперо приводит обширный фактический материал, позволяющий ориентироваться в вопросе о времени жизни Ян Чжу, о VII главе текста «Ле-цзы» и т. п.

Краткий обзор наиболее существенного из того, что было написано о Ян Чжу и сущности его учения в европейской синологии, доказывает наличие значительного интереса китаеведов к старому китайскому вольнодумцу. Но несмотря на этот интерес и серьезные попытки проникнуть в сущность его философско-этических взглядов, мы все же не имеем до сих пор исследования, всесторонне анализирующего и принципиально определяющего эти взгляды, несомненно оригинальные и имевшие большой успех в древнем Китае.²

Из представителей русского китаеведения никто специального интереса к Ян Чжу не проявил, и он обычно упоминался в связи с Мэн-цзы и его борьбой против отступников от древнего учения, среди которых на первом месте были всегда Ян Чжу и Мо Ди.

В современной китайской науке заслуживает внимания интересная статья о Ян Чжу и его учении проф. Ху Ши в его книге «Очерки по истории китайской философии».³ Ху Ши в общем присоединяется к наиболее распространенному в европейской синологии мнению об историчности личности Ян Чжу и считает, что текст VII главы сочинения «Ле-цзы» действительно раннего происхождения. Далее Ху Ши, констатируя политический хаос, смуту, непрекращающиеся междоусобные войны и бедственное положение народа в древнем Китае, указывает, что эта эпоха могла порождать и действительно порождала «крайние негативные философские учения».

Наиболее выдающимся из них был, повидимому, даосизм с его теорией «натурализма» (自然主義 цзыжань чжуи). От даосского «натурализма» протягиваются нити к учению Ян Чжу, которое представляет собою «естественную тенденцию натурализма». Это учение характеризуется Ху Ши как крайний эгоизм (爲我主義 вэйво чжуи), коренящийся в инстинкте самосохранения личности (存我的天性 цунь во ди тяньсин), который должен быть противопоставлен общественному инстинкту, чувству необходимости сохранения нации, общества и государства. Ян Чжу, положив в основу эгоизма инстинкт самосохранения не общественного, а личного, выразил «естественную тенденцию живого существа». Но эгоизм, в котором

¹ Там же, стр. 514—515.

² Из европейских авторов, писавших о Ян Чжу, можно упомянуть еще Ценкера (Zenker), автора двухтомной книги «Geschichte der chinesischen Philosophie» (Leipzig, Bd. I, 1926, стр. 219—224). Ян Чжу для него — представитель даосского направления, который довел до карикатуры все негативное в даосизме; он — нигилист, релятивист, субъективист. Я не останавливаюсь подробно — во избежание повторений — на критике многих, неверных с моей точки зрения выводов, указанных выше авторов, рассчитывая, что эту задачу выполнит мое следующее ниже изложение концепции Ян Чжу.

³ 胡適.中國哲學史大綱 Чжунго чжэсюэ ши даган, ч. I. Шанхай, 1930, стр. 176—184. — К сожалению, некоторых работ китайских ученых, посвященных специально Ян Чжу, мне не удалось учесть в моей статье, за неимением их в ленинградских библиотеках, а именно: Цзян Вэй-цзя 蔣維喬, Ян Мо чжэсюэ 楊墨哲學 'Философия Ян Чжу и Мо Ди', Чэнь Би-шэн 陳比生, 'Ян Чжу' 楊朱, Comm. Press. Schanghai. Кроме того, в моем распоряжении не было очень заманчивой, судя по заглавию, статьи Чэн Цзюна 程憬, Сянь Цинь чжэсюэ ши ди вэйгуань 先秦哲學史的唯物觀 'Материализм в истории доциньской философии', опубликованной в одном из выпусков журнала 國學論叢 Го сюэ лунь цун.

Ху Ши видит основу учения Ян Чжу, еще не означает «вредить людям, а делать полезное только себе»; следовательно, речь идет не о вульгарном, банальном эгоизме. Из эгоизма Ху Ши выводит свойственный Ян Чжу пессимизм (悲觀 бэйгуань), для возникновения и развития которого была богатая почва в древнем Китае в период «Воюющих царств». Неустойчивость политической ситуации породила в области идеологии двойную реакцию — этическое учение Мо Ди, основанное на альтруизме (Ху Ши проводит параллель: Мо Ди — Христос), с одной стороны, и этическое учение Ян Чжу, основанное на эгоизме и пессимизме, — с другой. Натурализм Ян Чжу выражается также в его требовании естественной полноты восприятия жизни, радости, в его эвдемонизме (樂生 лэшэн) и т. д.

В указанных оценках учения Ян Чжу у проф. Ху Ши мы еще не видим существенного отступления от общепринятой в европейской синологии точки зрения на это учение. Ху Ши здесь интересен только тем, что он первый из китайских ученых серьезно ставит вопрос о Ян Чжу и не повторяет слепо традиционной точки зрения и конфуцианского осуждения этого старого китайского вольнодумца. Однако Ху Ши не удовлетворяется тем, что уже известно и что сказано в европейской науке, и стремится углубить анализ учения Ян Чжу, но, к сожалению, не в сторону раскрытия действительной философской сущности его, а в совершенно ложном направлении поисков у Ян Чжу элементов логики. Совершая рискованный и ничем не обоснованный прыжок из сферы этики в сферу логики, он неожиданно заявляет, что «основной метод философии Ян Чжу заключается в его «анонимизме» (無名主義 умин чжуи). Положение Ян Чжу «действительное не имеет имени, а имя не обладает действительностью: имя — искусственно (ложно)... действительное опирается не на имя...», которое имеет лишь этический смысл, Ху Ши произвольно распространяет на область логики и истолковывает в логическом плане.

Проанализировав значение знаков 名 — мин и 實 — ши и сделав несколько ссылок на высказывания Гунсунь Луна 公孫龍 (IV—III вв. до н. э.) о значении этих терминов, он заключает, что «действительность (реальность) есть телесная специфичность, а имя есть реальная общность». Лао-цзы и Конфуций противостоят друг другу и в понимании термина «мин». В то время, как Лао-цзы «требовал возвращения к безыменной элементарности» (無名之樸), Конфуций «защищал принцип выправления имен (正名 чжэн мин), как условие управления вещами», придавая, таким образом, имени большое значение. Рассуждая в плане подобных сопоставлений, Ху Ши делает ни откуда не вытекающий в отношении Ян Чжу вывод (если не считать вышеприведенной и неверно истолкованной цитаты из VII главы), что Ян Чжу «признавал реальность телесных вещей и не признавал общих имен», созданных человеком и не имеющих действительного существования, и впал, таким образом, в крайность, приблизившую его учение к средневековому номинализму (無名論 умин лунь).

Свое рассуждение Ху Ши заключает обратным переходом, теперь уже из логики в этику. Номинализм, как думает он, «признает только значительность отдельного человека, пренебрегает человеческими отношениями и потому стремится к индивидуализму». Итак, Ян Чжу — номиналист, а это определяет и его индивидуалистическую этику. Суждения проф. Ху Ши не находят обоснования в данных текста. В дальнейшем я покажу, что тот фрагмент текста, в котором Ху Ши видит решение проблемы имени (понятия) и реальности, имеет отношение к области этики, а слово «мин» 名 имеет в данном случае значение «славы», «репутации», «имени» в смысле общественного положения.

В другой статье, посвященной некоторым вопросам китайской философии,¹ Ху Ши говорит о развитии натуралистической философии Лао-цзы: увлечение природой и принципом естественности привело к созданию школы индивидуализма, которая ставила выше всего свободу индивидуума. Представителем этой школы и был Ян Чжу.

Цзян Ган-ху, автор книги о китайской культуре,² характеризует школу Ян Чжу, последователя Лао-цзы, как школу крайнего эгоизма.

Сопоставляя общий характер определений философско-этических взглядов Ян Чжу в европейской и китайской синологии, мы не видим принципиальной разницы между ними. Ни европейские, ни китайские ученые не дали философской характеристики и научного определения сущности учения Ян Чжу и его школы, восставшей уже в древний период китайской истории против конфуцианства и особенно против его этической системы, реакционной в своем существе, стремившейся предельно ограничить человеческую личность.

II

Сведения о жизни и деятельности Ян Чжу 楊朱 (второе имя — Цзы Цзюй 子居), которые могут быть почерпнуты из китайских источников, крайне скудны. Ни место, ни время рождения и смерти Ян Чжу точно неизвестны. Он, будто бы, родился в области Би, в юго-западной части тогдашнего Китая. По свидетельству источников, Ян Чжу жил в столице царства Вэй 衛 — городе Лян 梁 (современный Кайфынфу). Уже в то время город Лян играл значительную роль в умственной жизни страны, а позже, в IV—III вв., он стал своеобразным центром этой жизни, своего рода философским городом древнего Китая, подобно Афинам в античной Греции. В Лянь жили Мэн-цзы 孟子, Хуй Ши 惠施 (IV в. до н. э.), здесь бывал знаменитый даосский мыслитель Чжуан-цзы 莊子 (IV в. до н. э.).

Китайская традиция утверждает, что Ян Чжу жил в период Чжань-го — «Воюющих царств» (V—III вв. до н. э.) и при этом позже Мо Ди. И действительно, учитывая, с одной стороны, что в VII главе сочинения «Ле-цзы» один раз упоминается Мо Ди, а Ян Чжу дискусирует с его прямым учеником Цинь Хуа-ли 禽滑釐 и, с другой стороны, что имя Ян Чжу и его учение неоднократно упоминаются в сочинениях Мэн-цзы и Чжуан-цзы, можно с полным основанием заключить, что Ян Чжу жил позже Мо Ди и значительно раньше Мэн-цзы, т. е. в V—IV вв. до н. э.

Фактом, ориентирующим нас при установлении, хотя бы приблизительно, времени жизни Ян Чжу, является также его свидание с Хой-ваном — князем царства Вэй (370—335 гг. до н. э.), о котором сообщается в VII главе сочинения «Ле-цзы». Здесь говорится, что Ян Чжу, будучи принят князем, имел с ним беседу об управлении царством.³ Свидание Ян Чжу с Хой-ваном, следовательно, могло иметь место не раньше 370 г., т. е. года вступления последнего на престол. Если же учесть, что Ян Чжу был значительно старше Мэн-цзы и Чжуан-цзы, которые могли встречаться с его учениками и последователями и которые неоднократно говорят об его учении, как о чем-то уже сложившемся и располагающем значительным влиянием, проводившемся, повидимому, его школой, то не будет лишен оснований вывод, что указанное свидание, по всей вероят-

¹ Hu Shih. Religion and Philosophy. Symposium on Chinese Culture. Shanghai, 1931, стр. 40.

² Kiang Kang-hu. Chinese Civilization. An Introduction to Sinology, Shanghai, 1935, стр. 305.

³ Ле-цзы, VII, 13.

ности, имело место в начале царствования Хой-вана, правившего царством Лян 35 лет и успевшего, уже на склоне лет, повидаться с Мэн-цзы.

Таким образом, исходя из этих допустимых источниками соображений, можно считать, что Ян Чжу жил в пределах второй половины V в. и первой половины IV в. до н. э. Из новых авторов можно сослаться на Лян Ци-чао, который дает даты: 440—389 гг.,¹ и на Ху Ши, который полагает, что Ян Чжу жил между 440 и 360 гг.²

Но не только точное время жизни Ян Чжу, но также и его деятельность, его жизненный путь вообще остаются скрытыми от нас. Известно только, что мыслитель путешествовал по древним уделам (Лу, Сун, Вэй и др.), распространяя таким путем лично и при помощи последователей свои идеи. Китайская традиция, основываясь на свидетельстве Чжуан-цзы, считает Ян Чжу учеником Лао-цзы.³ Учеников и единомышленников Ян Чжу уже позже, в эпоху Мэн-цзы, было, повидимому, очень много и они пользовались определенным успехом, о чем можно заключить из слов Мэн-цзы, резко выступавшего против учения Ян Чжу. Мэн-цзы так характеризует свою эпоху: «Совершенномудрые цари не появлялись, все удельные князья предались распутству, странствующие ученые занимались бессмысленными дискуссиями и учения Ян Чжу и Мо Ди наполнили мир (страну). Если суждения народа не клонились к учению Ян Чжу, то они склонялись к учению Мо Ди...»⁴ Подобное свидетельство идейного противника Ян Чжу, конечно, является показательным и говорит за успех и распространенность его учения в древнем Китае.

Из сторонников Ян Чжу нам известны только его ученик Мэнсунь Ян **孟孫陽**⁵ и его брат Ян Бу **楊布**;⁶ первый из них был, повидимому, наиболее выдающимся и последовательным приверженцем Ян Чжу. Но, основываясь на вышеуказанном свидетельстве Мэн-цзы, можно смело предположить, что существовала целая школа последователей Ян Чжу, которая, потеряв своего талантливое учителя, не могла удержать и развить дальше его этических и философских идей на фоне входившего в силу и оформлявшегося в качестве господствующей идеологии конфуцианства. С другой стороны, определявшаяся в основном конфуцианством литературная традиция впоследствии вполне естественно игнорировала учение и школу Ян Чжу, как еретические и несовместимые с конфуцианскими идеями.

Ян Чжу не оставил после себя сочинений, которые могли бы быть достоверным источником наших суждений о его учении. Если даже и предположить, что ученики Ян Чжу после его смерти зафиксировали в форме самостоятельного сочинения (текста школы) учение учителя, то все это было утеряно ко времени династии Хань. Литературный отдел Хань-шу **漢書** 'Истории династии Хань' — первый отдел такого рода в китайской традиционной историографии — не дает каких-либо справок о текстах, связанных с именем Ян Чжу.

Тем не менее в китайской древней философской литературе мы находим довольно большой фрагмент, полностью посвященный Ян Чжу. Этот фрагмент включен в качестве VII главы в даосское сочинение, известное под заглавием «Ле-цзы» **列子**. Эта VII глава, озаглавленная «Ян Чжу», и яв-

¹ Гу ши бянъ **古史辯** 'Дискуссия о древней истории', т. IV, стр. 76.

² Чжунго чжэсюэ ши даган, т. I, стр. 177.

³ Се У-лян говорит, что Ян Чжу был также учеником Мо Ди, но считает это недоказанным; мне неизвестно, откуда автор почерпнул этот факт. — См. Чжунго чжэсюэ ши, т. II, стр. 21.

⁴ Мэн-цзы, гл. III, ч. 2, ст. VIII, 8.

⁵ Ле-цзы, VII, 10, 11; VIII, 23.

⁶ Ле-цзы, IV, 9; VI, 8; VII, 8; VIII, 24.

ляется основным источником наших сведений о Ян Чжу и его учении. Сочинение «Ле-цзы» приписывается одному из виднейших представителей древнего даосизма Ле Юй-коу 列禦寇 или Ле-цзы (учителю Ле). Нет надобности говорить о том, что сочинение не принадлежит самому Ле Юй-коу; историчность личности последнего вообще подвергается сомнению, и хотя большинство ученых склоняется к положительному решению вопроса, но достаточно веских аргументов в пользу этого все-таки нет. Текст «Ле-цзы» есть, конечно, продукт не V в. до н. э., а значительно более позднего времени и представляет собою компиляцию одного или нескольких авторов — даосов.¹

Когда и каким образом в сочинение «Ле-цзы» попала глава, посвященная Ян Чжу, остается совершенно неизвестным, и китайские источники не дают никаких справок по этому вопросу, важному при исследовании учения Ян Чжу и его школы. Пожалуй, единственным основанием для компиляторов текста «Ле-цзы» могла служить традиция, считающая Ян Чжу учеником Лао-цзы. Литератор XII в. Люй Цзу-цянь 呂祖謙 (1137—1181) полагает, что глава «Ян Чжу» добавлена к сочинению «Ле-цзы» позже составления основного текста; он считает, что Ян Чжу был учеником Лао-цзы и поэтому вследствие общности идей Ле-цзы и Ян Чжу в тексте древнего даосского философа оказалось много суждений Ян Чжу. Более же поздние авторы создали теорию эгоизма (爲我 эйво) и привнесли ее в текст «Ле-цзы». Таким образом Люй склоняется фактически к тому, что этическая концепция Ян Чжу есть не что иное, как подделка более позднего времени и не принадлежит самому Ян Чжу.

Другой старый китайский автор Лю Цзун-юань 柳宗元 также писал: «Сомнительно, чтобы главы „Ли мин“ (力命) и „Ян Чжу“ были бы сочинением Ян Чжу».² В европейской синологии высказывалось, но совершенно бездоказательно, мнение, что VII глава есть «фрагмент сочинений (самого? — А. П.) Ян-цзы».³

Проблеме подлинности текста VII главы сочинения «Ле-цзы» посвящен ряд статей современных китайских авторов. Проф. Ху Ши полагает, что эта глава восходит к древности и что ей можно верить, хотя она присоединена к тексту «Ле-цзы» значительно позже ее появления. Ху Ши не решает вопроса о подлинности VII главы окончательно в положительном смысле, но считает бесспорным как существование в V—IV вв. до н. э. в древнем Китае в области идеологии направления «крайнего эгоизма», так и историчность личности Ян Чжу, который действительно жил в этот период и был представителем этого направления. Далее Ху Ши высказывает предположение, что глава «Ян Чжу» была записана Цинь Хуа-ли, учеником Мо Ди, якобы, со слов самого Ян Чжу, не указывая, однако,

¹ Можно следующим образом сформулировать выводы современной науки относительно сочинения «Ле-цзы»: 1) текст сочинения не принадлежит Ле Юй-коу; он исходит от школы учеников этого мыслителя; 2) составление основной части текста падает на период около 350 г. до н. э., так как исторические личности, фигурирующие в тексте, восходят ко времени не ранее 390 г. (R. Wilhelm. Liä Dsi, 1911, стр. XVII). А. Масперо полагает, что текст был записан учениками Чжуан-цзы в III в. до н. э. Впоследствии он подвергался нескольким редакциям (I в. н. э., Лю Сян; IV в. н. э., Чжан Чжань) и интерполяциям, и совершенно очевидно, что в тексте есть посторонние, более поздние элементы, отделение которых является задачей филологической критики. Сведения китайских источников о тексте «Ле-цзы» собраны в энциклопедии Ту шу цзи чэн, XXI, 439.

² Ле-цзы бянь 列子辯 'Рассуждение о "Ле-цзы"', см. Ту шу цзи чэн, XXI, 439.

³ См., напр.: H. Maspero. La Chine antique, 1927, стр. 509: «Его сочинения утеряны, кроме одного, довольно краткого фрагмента».

источника, который подтвердил бы основательность такого суждения.¹

К указанным выводам проф. Ху Ши в общем присоединяются Го Шао-юй 郭紹虞² и Суй Жу 遂如,³ которые также доказывают, что глава «Ян Чжу» не является подделкой. Против этих авторов выступает Чэнь Дань 陳旦 в своей интересной, хотя и неубедительной статье «Новые доказательства ложности главы Ян Чжу из сочинения „Ле-цзы“». ⁴ Чэнь Дань, критикуя Ху Ши, доверяющего Чжан Чжаню, комментатору текста «Ле-цзы»,⁵ и его сторонников, присоединяется к Лян Ци-чао⁶ и Цай Цзы-миню 蔡子民.⁷ Лян Ци-чао предполагал, что глава «Ян Чжу» есть не что иное, как подделка какого-нибудь автора периода «Шести династий» (III—VI вв. н. э.), так как в доциньскую эпоху, по его мнению, в Китае не могло возникнуть такого разрушительного взгляда на человеческую жизнь, который отражен в этой главе. Идеи, развиваемые в ней, могли родиться на китайской почве, по мнению Лян Ци-чао, только после проникновения в Китай буддизма и в результате смешения элементов буддизма и даосизма.

Чэнь Дань пытался развить и уточнить эту точку зрения Лян Ци-чао. Для того чтобы более убедительно показать связь идей Ян Чжу с буддизмом, он ссылается на мнение такого авторитета, как Чжу Си. Чжу Си, правда, решал вопрос о взаимоотношении буддизма и учения Ян Чжу еще более радикально и считал, что «буддизм исходит из учения Ян Чжу», а «рассуждения Ле-цзы во многом сходны с буддизмом».⁸ Таким образом не только учение Ян Чжу, но и вообще идеи, отраженные в сочинении «Ле-цзы», родственны буддизму. Чэнь Лань-фу 陳蘭甫 также прямо заявляет, что «Ле-цзы — китайский буддист».⁹ Следовательно, само содержание сочинения «Ле-цзы» является доказательством того, что оно могло появиться на китайской почве только после проникновения из Индии буддийской мысли. Кроме того, убеждает далее Чэнь Дань, глубоко пессимистическая точка зрения на жизнь и на мир вообще у Ян Чжу могла возникнуть только в эпоху смуты, как, напр., в период южных и северных династий — Нань-Бэй чао (IV—VI вв. н. э.), — и была отражением общего упадка страны и народа в то время. К тому же нужно вспомнить, что в период династий Вэй и Цзинь возникло много поддельных сочинений, составители которых всегда пытались опереться на свидетельства древности. Чэнь Дань приходит, в конечном счете, к заключению, что учение Ян Чжу может иметь своим источником философию Лао-цзы и потому автор-фальсификатор VII главы,

¹ Чжунго чжэсюэ ши даган, ч. I, стр. 176—177.

² Ян Чжу хэ Ян Чжу бянь каоцжэн 楊朱和楊朱篇考證, журн. 民鐸雜誌 Миньдо цзачжи, IV, 3.

³ Ян Чжу ди ю у цзи Ян Чжу бянь ди чжэнь вэй чжи яньцзю 楊朱的有無及楊朱篇的真偽之研究, журн. 東方雜誌 Дунфан цзачжи, XII, 15.

⁴ Ле-цзы Ян Чжу бянь вэй шу синь чжэн 列子楊朱篇偽書新證, журн. 國學叢刊 Го сюэ цункань, 1924, II, 1, стр. 62—73.

⁵ См. Ле-цзы чжу сюй 列子注序.

⁶ См. Лянши цзяньянь лупин Ху Ши-чжи Чжунго чжэсюэ ши даган 梁氏講演錄評胡適之中國哲學史大綱.

⁷ Чжунго луньли сюэ ши 中國倫理學史 'История этических учений в Китае', гл. VIII.

⁸ Чжу-цзы юй лэй 朱子語類, гл. 126.

⁹ См. Дун шу ду шу цзи 東塾讀書記.

получив стимул в индийской, буддийской мысли, заимствовал после того и принципы философии Лао-цзы. Нужно вспомнить к тому же, что в период династий Вэй — Цзинь даосизм (учение Лао и Чжуана) пользовался большим успехом. Учение Ян Чжу есть, следовательно, результат смешения и соединения идей буддизма и древнего философского даосизма.

Этика эгоизма, концепция жизни и смерти — вот точки соприкосновения учения Ян Чжу и буддизма; принцип «анонимизма» (умин чжуи) у Ян Чжу представляет собою также результат смешения буддийских и даосских идей. Итак, выводы Чэнь Даня можно сформулировать следующим образом: глава «Ян Чжу», так же как и сочинение «Ле-цзы» в целом вовсе не является древним сочинением, как это думают Ху Ши и другие ученые, а представляет собою подделку под древний текст какого-то фальсификатора периода династий Вэй — Цзинь, т. е. III—IV вв. н. э.; при этом эта подделка стала возможной после проникновения в Китай буддизма, так как с идеологической стороны учение, изложенное в главе «Ян Чжу», есть результат смешения, соединения буддийских и даосских идей. Кроме того, именно в указанный период в стране создались условия, благоприятствующие возникновению такого разрушительного, с точки зрения Чэнь Даня, взгляда на жизнь, который отражен в VII главе. «Ожесточенность человеческих сердец в период упадка народа породила разрушительные идеи пессимизма и эгоизма». Повидимому, историчность личности Ян Чжу ставится вообще под сомнение. И, действительно, упоминавшийся уже Цай Цзы-минь утверждает, не приводя никаких к тому доказательств, что человек, которого Мэн-цзы называет именем Ян Чжу, вовсе не есть Ян Чжу, а есть никто иной, как даос Чжуан-цзы! Так Цай Цзы-минь «углубляет» выводы Чэнь Даня, не хочет замечать оригинальности взглядов Ян Чжу и считает возможным приписать их полностью Чжуан-цзы.

Можно ли согласиться с Чэнь Данем и его единомышленниками в решении интересующего нас вопроса? Я считаю, что Чэнь Дань ошибается буквально по всем пунктам своих предположений и попадает в противоречие и с фактами и со здравым смыслом. Во-первых: «разрушительные идеи» Ян Чжу могли возникнуть в период Чжань-го с таким же успехом, как и в период Вэй — Цзинь; для этого достаточно вспомнить, что V—IV вв. до н. э. были тоже эпохой «смуты», эпохой непрерывных междоусобных войн, политических раздоров и экономического разорения народа. Следовательно, мотив, что только в период Вэй — Цзинь, т. е. в условиях упадка страны и народа, могло возникнуть учение Ян Чжу, совершенно неоснователен. Во-вторых: учение Ян Чжу теоретически основано на даосской натурфилософии и в этом отношении логически полностью укладывается в систему даосского мировоззрения; этические принципы Ян Чжу могут быть результатом даосской идеи «естественности» (自然 цзыжань). Ведь вполне возможен логический путь от идеи естественности мирового процесса и обусловленности его естественной необходимостью к идее фаталистической обусловленности человеческой жизни и связи жизни и смерти. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить соответствующие суждения знаменитого даосского мыслителя Чжуан-цзы о тождестве жизни и смерти в едином, абсолютном Дао. Таким образом появление идей Ян Чжу вполне мыслимо вне буддизма и в рамках только даосизма. Сходство отдельных принципов даосского и буддийского учений не есть еще основание для каких-либо категорических выводов; ведь в науке высказывалось мнение об индийской природе даосизма вообще, однако оно было отвергнуто, как лишенное каких-либо серьезных доводов. В-третьих: конечно, ни то обстоятельство, что даосизм и буддизм были распространены в период династий Вэй — Цзинь, ни то обстоятельство, что в то время фальсификация текстов была довольно обычным явлением, не могут быть сколько-нибудь убедительными доказа-

тельствами. В-четвертых: точка зрения, утверждающая, что направление «крайнего эгоизма» не могло возникнуть в период Чжань-го, противоречит фактам. Ведь сочинение «Мэн-цзы», которому мы имеем полное право доверять, нам сообщает и о существовании Ян Чжу и его последователей и об основе его учения — о крайнем индивидуализме, этическом эгоизме, который противопоставлялся как принципу «всеобщей любви» школы Мо Ди, так и иерархическому принципу конфуцианской гуманности (仁жэнь). Следовательно, гипотезы Чэнь Дая ставят под сомнение достоверность свидетельств Мэн-цзы, источника достаточно и исторически и филологически обследованного и действительно относящегося к первым векам до нашей эры. И наконец, совершенно курьезно утверждение Цай Цзы-миня, что Ян Чжу, о котором говорит Мэн-цзы как об еретике и против которого он ожесточенно борется, есть ни кто иной, как Чжуан-цзы. Таким образом Чэнь Дай несколько нас не убеждает в том, что VII глава — поздняя фальсификация какого-то досужего автора III—IV вв. н. э.

Как же, с нашей точки зрения, будет правильно поставить вопрос о VII главе и какие доводы могут быть приведены в пользу гипотезы, что эта глава не является подделкой и имеет своим источником школу последователей жившего в древнем Китае мыслителя Ян Чжу?

Мы можем исходить в данном случае из ряда бесспорных фактов. Очевидно, что Ян Чжу не вымышленная, а историческая личность, жившая ранее Мэн-цзы и Чжуан-цзы, в V—IV вв. до н. э. Бесспорно также, что учение Ян Чжу существовало в тот же период и было настолько распространено, что Мэн-цзы должен был выступить с критикой и призывом уничтожить учения, подрывающие основы конфуцианства. С такой же критикой выступал и Чжуан-цзы. Кроме того, свидетельства текста «Мэн-цзы» убеждают нас в существовании большого числа последователей Ян Чжу, о чем мы говорили уже выше. Так как принципиальные положения учения, изложенного в VII главе «Ле-цзы», совпадают с оценками учения Ян Чжу в тексте «Мэн-цзы», то можно с уверенностью сказать, что в обоих случаях, и у Мэн-цзы и в VII главе, речь идет об одном и том же философско-этическом учении, и глава VII представляет собою более подробное изложение принципов, кратко сформулированных в тексте «Мэн-цзы», т. е. является своеобразным изложением учения Ян Чжу. Кем и когда было записано это учение и все ли зафиксированное сохранилось в тексте VII главы сочинения «Ле-цзы» — нам неизвестно. Вполне вероятно, что эта глава была записана к III в. до н. э. и Мэн-цзы был знаком с ней. Так, напр., он говорит, что Ян Чжу не пожертвовал бы для блага империи даже одним волосом;¹ аналогичное рассуждение есть и в тексте VII главы, откуда оно и могло быть почерпнуто Мэн-цзы.

Таким образом можно высказать предположение, что этот текст возник в школе Ян Чжу уже после смерти учителя и при компиляции текста «Ле-цзы» был включен в него, при этом основаниями могли быть следующие моменты: 1) даосская традиция, исходя из указания Чжуан-цзы, рассматривала Ян Чжу как ученика Лао-цзы; 2) наличие даосских исходных теоретических принципов в учении Ян Чжу и признание самим мыслителем авторитета Лао-цзы; 3) неоднократные упоминания Ян Чжу в других частях текста «Ле-цзы».² Значительную роль в передаче и распространении учения Ян Чжу, повидимому, сыграл лучший ученик Ян Чжу — Мэнсунь Ян, происходивший из удела Лу и фигурирующий в тексте VII главы как участник бесед с учителем.

¹ Гл. VII, ч. 1, ст. XXVI, стр. 1.

² См.: Ле-цзы, IV, 9; VI, 6, 8; VIII, 22, 23, 24, 25.

Вряд ли убедительно также мнение А. Масперо,¹ что VII глава — «фрагмент сочинений Ян-цзы», против которого справедливо возражает М. Гранэ.² Но вполне вероятно, что она является только фрагментом текстов, посвященных учению Ян Чжу и зафиксированных в его школе.

Наконец, еще некоторые соображения могут быть высказаны против предположений Чэнь Даня и других о неподлинности текста «Ян Чжу». Трудно предположить, чтобы в III в. н. э. стали подделывать текст, принципиально враждебный конфуцианству — официальному учению. Далее, замечания Мэн-цзы о сущности учения Ян Чжу настолько кратки, что вряд ли на их основе какой-нибудь досужий фальсификатор мог написать оригинальный текст, выделявший смелостью своих мыслей на фоне тогдашней китайской философии. Как это мог фальсификатор составить сочинение новое и оригинальное! История философии вообще показывает нам, что предметом фальсификации обычно были сочинения, необходимые для обоснования и утверждения существующего порядка вещей и идущие, следовательно, по линии господствующей идеологии. Поэтому возможность подделки текста, враждебного по своему содержанию господствующему конфуцианству, представляется нам более чем сомнительной.

Можно думать, что включение текста, посвященного Ян Чжу, в даосское сочинение «Ле-цзы» сыграло положительную роль в истории текста и способствовало сохранению традиции Ян Чжу и его школы.

Кроме VII главы, с именем Ян Чжу некоторые авторы связывали и VI главу сочинения «Ле-цзы». Так, напр., Лю Цзун-юань считал, что и VI глава принадлежит также Ян Чжу, однако доказательств для обоснования своей точки зрения он не приводил. Попытки в этом отношении были, повидимому, и раньше, вследствие чего Лю Сян³ счел необходимым возражать против этих попыток. Мы не располагаем материалом, который позволил бы связать и VI главу со школой Ян Чжу.

Пока мы в состоянии только сказать, что VII глава может и должна быть связана со школой Ян Чжу; что же в ней действительно соответствует идеям учителя и что принадлежит неизвестным авторам текста, последователям Ян Чжу, сохранившим и развивавшим его учение, — установить невозможно. С точки зрения истории философии, последнее обстоятельство и не играет решающего значения. Для истории философии в Китае важно, что в V—IV вв. до н. э. возникло определенное философское мировоззрение, которое может быть охарактеризовано как одно из ранних проявлений материалистической мысли в Китае.

Итак, VII глава сочинения «Ле-цзы», излагающая в живой и яркой форме сущность этических и философских принципов Ян Чжу и его последователей, представляет собою основной источник наших знаний об этой малоизвестной, но исключительно интересной, с точки зрения изучения истории материалистических идей в древнем Китае, школе в китайской философии.

Далее, источниками наших сведений об Ян Чжу и его учении являются высказывания о нем двух виднейших представителей древнекитайской философии — даоса Чжуан-цзы 莊子 (IV—III вв. до н. э.) и конфуцианца Мэн-цзы 孟子 (IV—III вв. до н. э.). Как тот, так и другой резко критиковали, правда, с разных позиций, и категорически отвергали учение Ян Чжу.

В тексте, приписываемом Чжуан-цзы и известном под названием «Чжуан-цзы» или «Нань хуа чжэнь цзин» 南華真經,⁴ Ян Чжу упоминается

¹ La Chine antique, стр. 509.

² La pensée chinoise, стр. 542.

³ Введение к сочинению «Ле-цзы».

⁴ Последнее название существует с 742 г.

несколько раз, а именно в главах: III, 7; IV, 8; IV, 10; V, 12; VII, 20; IX, 27. Первый фрагмент¹ дает описание беседы, которая, якобы, имела место между Ян Чжу и Лао-цзы; Ян Чжу в этой беседе играет пассивную роль задающего вопросы. Содержание главы чисто даосское; Лао-цзы говорит о мудрых царях древности, которые следовали пути «небытия» и «недеяния», не стремились к личной славе, но тем не менее были совершенными правителями и сделали весь мир счастливым. Остальные свидетельства текста «Чжуан-цзы» резко направлены против учения Ян Чжу. Чжуан-цзы изображается как непримиримый противник Ян Чжу и Мо Ди. Он клеймит тех, кто отдается занятиям софистикой, кто нанизывает пустые фразы, кто распространяет вредные речи. Их «вредное многословие противоположно истине, которая заключается в сохранении естественного и в устранении искусственного...» Чжуан-цзы² требует «заткнуть рот Ян Чжу и Мо Ди, отвергнуть принципы (конфуцианской) гуманности (仁 жэнь) и долга (義 и) — и тогда качество мира станет тождественным с „сокровенным“ (玄 сюань)».³ Ян Чжу и Мо Ди пытаются утвердить жизнь во внешнем, т. е. сделать внешнюю сторону человеческого бытия центральным пунктом в жизни и тем самым обманывают и волнуют мир.⁴

Исключительный интерес в философском отношении представляют суждения Чжуан-цзы, этого идеалиста и мистика, против чувственного восприятия внешнего мира, против объективного, в сущности, материалистического отношения к окружающему со стороны Ян Чжу и Мо Ди. «Есть пять вещей, благодаря которым утрачивается [истинная] природа человека. Во-первых, пять красок (цветов) волнуют глаза, и они не могут ясно видеть; во-вторых, пять тонов волнуют уши и они не могут слышать; в-третьих, пять ароматов задурманивают нос и обоняние притупляется; в-четвертых, пять пряностей омрачают вкус, и рот утрачивает способность восприятия его, и в-пятых, наслаждения ослепляют сердце и [истинная] природа человека разрушается. Эти пять [видов внешнего, чувственного восприятия] наносят вред природе [сущности] человека. Но Ян Чжу и Мо Ди дорожат ими...»⁵

Таким образом Чжуан-цзы настаивал на том, что неограниченное господство чувства превращает человека в раба чувств и влечет к утрате его истинной сущности. Кстати, интересно отметить, что в этом же духе высказывался и Мэн-цзы,⁶ о чем подробнее см. ниже. Затем мы находим у Чжуан-цзы описание одного эпизода из путешествий Ян Чжу по уделам.⁷ И, наконец, последний отрывок из текста «Чжуан-цзы», посвященный Ян Чжу, описывает встречу его с Лао-цзы и является источником китайского традиционного мнения, что Ян Чжу был непосредственным учеником основоположника даосизма, которое было некритически воспринято и рядом европейских синологов. Указанная встреча, якобы, имела место в царстве Лян, и в беседе с Лао-цзы Ян Чжу проявил себя покорным и последовательным учеником старого философа. Лао-цзы указал ему: «Вы имеете высокомерный вид, который отталкивает людей, в то время как мудрец всегда смущен, как бы безупречен он ни был, и всегда считает себя несовершенным, как бы высоко ни было его совершенство».⁸

¹ Чжуан-цзы, III, 7.

² Чжуан-цзы, IV, 10.

³ Речь идет о Дао 道, абсолютном принципе даосской философии.

⁴ Чжуан-цзы, IV, 10.

⁵ Чжуан-цзы, V, 12.

⁶ Мэн-цзы, гл. VII, ч. 24.

⁷ Чжуан-цзы, VII, 20. — Этот фрагмент мы находим также в сочинении «Ле-цзы» (II, 6) и у Хань Фэй-цзы (VII, 22).

⁸ Чжуан-цзы, IX, 27.

При сопоставлении приведенных отрицательных оценок Ян Чжу в тексте «Чжуан-цзы» с описанием в этом же тексте встречи и беседы Ян Чжу с Лао-цзы обращает на себя внимание глубокое противоречие, заключающееся в том, что, с одной стороны, Чжуан-цзы резко выступает против «софиста» Ян Чжу, а с другой стороны, пытается представить его как ученика Лао-цзы, правда, ученика непокорного, но все же, в конечном счете, смиряющегося перед наставлениями учителя. Объяснение этого противоречия нужно искать, повидимому, в факте одновременности компиляции текста сочинения, дошедшего до нашего времени под названием «Чжуан-цзы». Фрагмент о встрече Ян Чжу с Лао-цзы находится в последней части текста, (цза бянь), которая, по всей вероятности, является позднейшим прибавлением к основному тексту, принадлежащему кому-либо из школы последователей мыслителя. Таким образом китайская традиционная точка зрения на Ян Чжу, как ученика Лао-цзы, может восходить фактически не к Чжуан-цзы, который, будучи непримиримым врагом Ян Чжу, не мог считать его учеником творца даосизма, что привело бы к увеличению авторитета древнекитайского вольнодумца, а к какому-то из более поздних даосов, осознавшему некоторую внутреннюю связь учения Ян Чжу с даосизмом.

Мэн-цзы, этот виднейший представитель древнего конфуцианства и древнекитайской мысли вообще, относился фанатически непримиримо к учению Ян Чжу. Мэн-цзы направлял свою критику не только против Ян Чжу; в такой же степени для него было неприемлемым и противоположное в известной степени теории Ян Чжу учение Мо Ди. Оба эти мыслители фигурируют в сочинении, дошедшем до нашего времени под названием «Мэн-цзы», рядом, как представители двух противоположных точек зрения, в равной степени ненавистных конфуцианству: Все свидетельства Мэн-цзы о Ян Чжу окрашены тонами резко враждебного отношения к этому вольнодумцу и еретику.

Мэн-цзы, имея в виду период «Воюющих царств», писал об этой мрачной эпохе в жизни древнего Китая так: «Совершенноумдые цари не появлялись, все [удельные] князья пускались в бессмысленные дискуссии, и учения Ян Чжу и Мо Ди распространялись в стране. Рассуждения народа клонились или к учению Ян Чжу или к учению Мо Ди. [Принцип] Ян Чжу [можно выразить так] — „для себя“; это означало отрицание государя. [Принципом] Мо Ди (была) „всеобщая любовь“; это означало отрицание отца. Отрицать отца, отрицать государя — это значит впасть в животное состояние. . . Гун Мин-и ¹ говорил: „В [княжеских] кухнях есть жирное мясо, в [княжеских] конюшнях есть откормленные жирные кони, а народ выглядит голодным и на опустошенных полях лежат умершие от голода. Это значит заставлять животных пожирать людей“. Если учениям Ян Чжу и Мо Ди не положить конец, то учение Конфуция не сможет утвердиться. И тогда ложные учения будут вводить народ в заблуждение и подавлять [в нем] чувства гуманности и долга. Когда же чувства гуманности и долга будут подавляться, то животные будут пожирать людей, а люди будут пожирать друг друга». ² И далее: «Опасаясь этого, я встал на защиту учения древних совершенноумудрых людей и восстал против Ян Чжу и Мо Ди. Я отверг их порочные рассуждения для того, чтобы не появлялись сторонники ложных учений. Появляясь в сознании [людей], [эти учения] наносят вред их деятельности, а проявляясь в этой деятельности, они наносят вред делу управления. Если бы снова появился совершенноумудрый человек, то он не изменил бы моих

¹ Последователь Цзы Чжана 子張, ученика Конфуция.

² Мэн-цзы, гл. VI, ч. 9, стр. 13 v—14 г (по изданию Сы бу цун кань).

слов». ¹ Так, воинствующий последователь Конфуция стремился уничтожить своих идейных противников. Косвенно против Ян Чжу Мэн-цзы выступает также в следующем фрагменте: «В Книге Стихов сказано: „Он покорил жун (западные племена) и ди (северные племена); он наказал Цзин и Шу и тогда никто не осмеливался сопротивляться нам“. Так отрицавшие отца и отрицавшие государя были поражены Чжоу-гуном». ²

Центральным пунктом в учении Ян Чжу, против которого выступал Мэн-цзы, был индивидуализм, эгоистическое и гедонистическое отношение к миру. Он говорил: «Ян-цзы придерживался [принципа] „для себя“». ³ Если бы нужно было вырвать только один волос для того, чтобы помочь миру, то он не сделал бы и этого». ⁴

Мэн-цзы критикует также и теоретические предпосылки такого отношения к миру и здесь он вполне солидарен с Чжуан-цзы. «[Стремление] рта к вкусному, глаз — к прекрасному, ушей — к музыке, носа — к ароматам, рук и ног — к покою — естественно (т. е. заложено в природе человека). Но эти чувства подчинены повелению неба; поэтому совершенный человек не говорит о них: „Это моя природа“». ⁵ Суть дела заключается, следовательно, в том, что человек ограничен волей неба, должен подчиняться ей, хотя и располагает врожденными чувствами, влекущими его к наслаждениям; его стремления должны быть сообразованы с велениями неба. Эта точка зрения Мэн-цзы поддерживалась в конфуцианстве и в последующие века. Так, сунский философ Чэн-цзы, считая естественными стремления и желания человека, основанные на чувстве, утверждает, однако, что человек не может полностью отдаться их власти; есть небесное повеление, проявляющееся в чувстве долга, в мудрости, гуманности и т. д., которому и должен следовать человек.

Мэн-цзы восстает также против кажущейся ему односторонности и вытекающей отсюда ограниченности учений Ян Чжу и Мо Ди. «Я ненавижу, — говорит он, — тех, кто руководится одним [принципом] и наносит вред истинному учению. Они выбирают один [принцип] и отбрасывают все [остальные принципы]». ⁶ Призывая к уничтожению еретических учений Ян Чжу и Мо Ди, Мэн-цзы превозносит всех, кто может в борьбе с ними защищать принципы древних совершенномудрых людей, т. е., иначе говоря, учение Конфуция. «Тот, кто может словами сопротивляться Ян Чжу и Мо Ди, является последователем совершенномудрых...» ⁷ Чжу Си указывал, что борьба с учениями Ян Чжу и Мо Ди означала стремление к истине; он считал, что сам факт сопротивления враждебным учениям делает человека последователем древних мудрецов.

¹ Мэн-цзы, гл. VI, ч. 9, стр. 14 г.

² Мэн-цзы, гл. VI, ч. 9, стр. 14 в.

³ Вэй-во 爲我 или вэй-цзи — 爲己. В VII главе текста «Ле-цзы» этих терминов нет. Можно предполагать, что они принадлежат или самому Мэн-цзы и выбраны им для формулирования основного с его точки зрения принципа учения Ян Чжу, или заимствованы им из сочинения школы Ян Чжу, которое только частично сохранилось в виде VII главы в тексте «Ле-цзы».

⁴ Мэн-цзы, гл. XIII, ч. 26, стр. 11 г. Чжу Си так комментировал текст «Мэн-цзы»: «Ян Чжу знал только любовь к себе и не поднялся до знания того, что существует чувство долга, и поэтому он отрицал государя. Путь человека (таким образом) уничтожается — а это и есть возврат к животному состоянию. Мэн-цзы приводит слова Гун Мин-и для пояснения того, что если будут осуществлены учения Яна и Мо, то все люди будут отрицать отца и отрицать государя и, благодаря этому, будут повержены в животное состояние и тогда поднимется величайшая смута. И в конце концов все это приведет к тому, что животные будут поедать людей, а люди — поедать друг друга. Это — верх смуты...»

⁵ Мэн-цзы, гл. XIV, стр. 24 г.

⁶ Мэн-цзы, гл. XIII, стр. 11 в.

⁷ Мэн-цзы, гл. VI, ч. 9, стр. 14 в.

Таким образом из свидетельств текста «Мэн-цзы» мы можем сделать следующие выводы: 1) сущность учения Ян Чжу заключалась в его «эгоизме», крайнем индивидуализме, который, с точки зрения конфуцианства, так же еретичен, как и учение о «всеобщей любви» Мо Ди; 2) Мэн-цзы подходил к учению Ян Чжу только со стороны его этики, которая в корне противоречила этической теории школы Конфуция.

Мэн-цзы в своей борьбе с учениями Ян Чжу и Мо Ди защищает два этических начала (из четырех: 仁 'гуманность', 義 'долг', 禮 ли — необходимость соблюдения установленных отношений и обрядов, 智 чжи 'мудрость'), а именно — гуманность и чувство долга. Эти четыре этических принципа, коренящиеся в чувствах стыда, сочувствия, скромности и различения правого и неправого, прирожденных человеку, составляют, с точки зрения Мэн-цзы, внутреннее содержание и нравственное совершенство человеческой личности. Но, как указывает комментатор Чжао Ши, «в пути цзюнь-цзы [т. е. человека, стремящегося к моральному совершенству] первыми [т. е. наиболее существенными] являются гуманность и чувство долга...». Сущность принципа жэнь в конфуцианском понимании, конечно, не выражается словами «гуманность» или «любовь», как обычно его переводят; он формулирует некоторый закон отношений между людьми, причем эти отношения должны базироваться на строгом соблюдении семейной и государственной, т. е. социальной иерархии, в условиях которой каждый член семьи и общества должен точно соотносить свое поведение с занимаемым им положением в обществе: государь должен быть государем, отец — отцом, сын — сыном и т. д.¹ Этот принцип конфуцианского гуманизма и этических взаимоотношений, зависящих и определяющихся взаимоотношениями иерархическими, а в конечном счете классовыми, Мэн-цзы и противопоставлял идее «всеобщей любви» в учении Мо Ди и индивидуалистическому критерию в этике Ян Чжу.

Универсализм Мо Ди и индивидуализм Ян Чжу находились также в глубоком противоречии с другим конфуцианским принципом — принципом долга, устранение которого подрывало, в первую очередь, необходимое status quo в отношениях между государем и подданным. Вполне естественно, что учения Ян Чжу и Мо Ди не могли не вызвать со стороны Мэн-цзы — этого столпа древнего конфуцианства — той острой враждебности, которая сквозит в каждой его строчке, посвященной этим вольнодумцам древнего Китая.

Наконец, свидетельства Мэн-цзы дают нам основание сделать те выводы об успехе учения Ян Чжу, о которых уже говорилось выше. Это, во-первых, большая распространенность этого учения в эпоху Мэн-цзы (т. е. после смерти основоположника учения), которая, по словам Мэн-цзы, создавала преграду для развития конфуцианства и которая объясняет нам воинствующие настроения Мэн-цзы по отношению к Ян Чжу и его последователям. Во-вторых, становится вполне вероятным существование целой школы учеников Ян Чжу в IV—III вв. до н. э., сохранившей и зафиксировавшей традицию учителя.

Итак, еще раз подчеркнем, что свидетельства Мэн-цзы, Чжуан-цзы, а также VII главы в сочинении «Ле-цзы», хронологически восходящие к последним столетиям до нашей эры, являются для исследователя учения Ян Чжу наиболее ранними и полными источниками и должны быть положены в основу исследования.

¹ См.: Лунь-юй, XII, 11.

Следующими хронологически источниками наших сведений о Ян Чжу являются высказывания о нем и его учении ряда китайских философов, историков и писателей.

В Люй-ши чунь цю **呂氏春秋**,¹ сочинении, приписываемом известному Люй Бу-вэю **呂不爲**, Ян Чжу рассматривается как один из десяти наиболее мудрых людей, на ряду с Лао-цзы, Кун-цзы, Мо Ди, Гуань Инем, Ле-цзы, Чэнь Бянем **陳駢**,² Сунь Бинем **孫臏**,³ Ван Ляо **王廖** и Ни Ляном **兒良**.⁴ О Ян Чжу сказано: «Ян Шэн ценил [принцип] „для себя“. Комментатор Гао Сю **高誘** объясняет, что Ян Чжу «пренебрегал миром и ценил [принцип] „для себя“».

Ян Чжу упоминается также в тексте, вышедшем из школы Хуай Нань-цзы **淮南子** (II в. до н. э.).⁵ Ян Сюн **陽雄** (I в. до н. э.) резко осуждает Ян Чжу, на ряду с Чжуан-цзы, Мо Ди и др.: «Чжуан и Ян распушены и беспринципны...»⁶ «В древности Ян и Мо преградили путь [к истине]; Мэн-цзы отверг их и раскрыл шире его [просторы]...»⁷ Также отрицательно относился к старому вольнодумцу и Сюй Гань **徐幹** (170—217 гг. н. э.), который говорит, что «в древности Ян Чжу, Мо Ди, Шэнь Бу-хай, Хань Фэй-цзы, Тянь Бянь и Гунсунь Лун наводили смуту и путь древних царей был предан забвению».⁸

Один из известных сунских философов Чэн-цзы (**程子**) ярко выразил точку зрения на Ян Чжу сунского конфуцианства, так называемого неоконфуцианства. Чэн-цзы утверждал: «Вред от учений Яна и Мо значительнее вреда, наносимого учениками Шэнь Бу-хая и Хань Фэй-цзы. Но вред, причиняемый буддистами даже больше, чем вред от учений Яна и Мо. Ян-ши [выдвинув принцип] „для себя“ подверг сомнению [принцип] долга; Мо Ди [выдвинув принцип] „всеобщей любви“ подверг сомнению [принцип] гуманности...» Чэн-цзы подчеркивал ничтожность и односторонность учений Ян Чжу и Мо Ди, которые в своей ограниченности достигли вершин этической анархии и подрыва самых основ человеческой жизни в своем фактическом отрицании отца и государя и уничтожении их авторитета в семье и государстве.⁹

Большой интерес представляет для нас совершенно оригинальная точка зрения на сущность учения Ян Чжу знаменитого систематизатора неоконфуцианства и виднейшего представителя сунской философии Чжу Си **朱熹** (1130—1200 гг.). В унисон с остальными конфуцианскими писателями Чжу Си считал, что «учения Ян Чжу и Мо Ди были ложными учениями».¹⁰ Но он не ограничился констатацией этого факта, а сделал попытку установления соотношения между учением Ян Чжу и даосизмом. «Ле-цзы и Чжуан-цзы, — пишет он, — основываются на учении Ян Чжу и поэтому в их сочинениях часто цитируются его суждения... Учение же Ян Чжу исходит из учения Лао-цзы; нужно заметить, что Ян Чжу учился у Лао-цзы. Вот по-

¹ XVII, 7.

² Чэнь Бянь родом из царства Ци; ему принадлежит сочинение Дао-шу **道書** в 15 главах.

³ Сунь Бинь, родом из царства Чу, был министром в царстве Ци.

⁴ Ван Ляо и Ни Лян — древнекитайские военные писатели-стратеги.

⁵ Хуай Нань-цзы, гл. XIII, стр. 8 г—v (по изданию Сы бу цун кань).

⁶ Фа янь **法言**, гл. VIII, стр. 4 v (по изданию Сы бу цун кань).

⁷ Там же, гл. II, стр. 3 v.

⁸ Чжун лунь **中論**, II, стр. 1v—2г (по изданию Сы бу цун кань).

⁹ Ту шу цзи чэн, XXI, 440, Чэн-цзы и шу **程子遺書**.

¹⁰ Там же, XXI, 440, Чжу-цзы юй лу **朱子語錄**.

чему и сочинение Ле-цзы и сочинение Чжуан-цзы говорят о Ян Чжу. Мэн-цзы опровергал учение Ян Чжу — значит он опровергал и учение Чжуан-цзы и Лао-цзы». ¹ Таким образом Чжу Си не только безоговорочно включил Ян Чжу в число древних даосских мыслителей, но больше того, поставил его сразу же после Лао-цзы, превратив его учение в связующее звено между Лао-цзы, с одной стороны, и Ле-цзы и Чжуан-цзы — с другой. Еще с большей очевидностью эта точка зрения выражена в следующих словах Чжу Си: «Все люди говорят, что Мэн-цзы не выступал против Лао-цзы. Но Лао-цзы ведь и есть Ян-ши. Спрашивают: „Ян-ши любил только себя, его учение поверхностно, но почему весь мир чтит его“. Я считаю, что его учение не поверхностно, оно заняло хорошее (подобающее) место. Это и есть учение Лао-цзы». ² С другой стороны, проводится параллель между концепциями Ле-цзы и Ян Чжу: «...его учение (Ле-цзы) сходно с учением Ян Чжу». ³ Чжу Си заблуждался, утверждая, что Ян Чжу был учеником Лао-цзы, что учение Ян Чжу и есть учение Лао-цзы, что Чжуан-цзы и Ле-цзы чуть ли не ученики Ян Чжу и поэтому они приводят справки о нем и цитируют его.

Для того чтобы полнее осветить вопрос об отношении к Ян Чжу представителей сунской идеологии, нужно еще указать на Ван Ань-ши 王安石 (1021—1086 гг.) — знаменитого государственного деятеля и литератора эпохи Сун, написавшего «Рассуждение о Ян Чжу и Мо Ди». ⁴

Подобно Мэн-цзы, Вань Ань-ши обвиняет Ян Чжу и Мо Ди в крайней односторонности, вследствие чего их учения страдают ограниченностью. Учения Яна и Мо считаются только с принципами или «для людей» или «для себя...» Тот, кто исходит из учения Ян-цзы, тот не обладает чувством долга, а тот, кто исходит из учения Мо-цзы, тот не обладает чувством гуманности (жэнь). В принципах гуманности и долга нет ничего, что можно было бы отбросить, и тот, кто следует им и от них не отклоняется (не утрачивает своего положения в обществе), тот является последователем совершенномудрых людей. Оба учителя (Ян Чжу и Мо Ди) утратили чувство долга и гуманности и, поэтому, не увидели цельности (единства) неба и земли; они одинаковы в этом отношении. То, чем руководился Ян-цзы, есть принцип «для себя»; то, чему учил Мо Ди, есть принцип «для людей»...

Однако Ван Ань-ши, исходя, в общем, в критике Ян Чжу и Мо Ди от Мэн-цзы, проявляет в развитии критики большую самостоятельность и стремление к своеобразному примирению учения Ян Чжу с конфуцианством. Концепцию Ян Чжу он пытается оправдать тем, что первоначальной основой, исходным моментом деятельности человека, стремящегося к совершенствованию, является работа над собой, над усовершенствованием своей личности, т. е. деятельность согласно принципу «для себя». Личное совершенство, как результат деятельности «для себя», и является основным условием внешней деятельности человека, уже основанной на противоположном принципе «для людей». Другими словами, человек, стремящийся к совершенству ученый (в конфуцианском понимании), может успешно действовать «ради людей» только в том случае, если он подготовил себя к этому, действуя сперва только «ради себя», «для себя».

По мнению Ван Ань-ши, если человек, настолько несовершенный, чтобы успешно действовать в интересах своей личности, т. е. «для себя», все свои стремления уже направляет к осуществлению принципа деятельности «для людей», то очевидно, что он идет по неправильному пути. Ясно, что если чело-

¹ Там же, XXI, 439.

² Ту шу цзи чэн, XXI, 433.

³ Там же, XXI, 469.

⁴ Ту шу цзи чэн, XXI, 440, Ян Мо бян 楊墨辨.

век идет по неправильному пути, то, несмотря на свое стремление к деятельности «ради людей», он все равно не может осуществить ее. С этой точки зрения, учение Ян Чжу ограничено, так как оно предполагает только деятельность «для себя» и не идет дальше; в такой же мере ограничено и учение Мо Ди, так как оно начинается с деятельности «для людей», игнорируя первоначальный этап деятельности «для себя», в интересах совершенствования личности. «Ян Чжу знал, как действовать „для себя“, но он не мог проникнуть в путь великого Юя,¹ и это может быть названо заблуждением. Мо-цзы уничтожил различие между родственниками и соседями; тот же, кто запрещает ради людей действовать „для себя“ и (таким путем) стремится помочь людям, тот (в действительности) наносит вред миру...» Поэтому Ян Чжу стоит ближе к конфуцианству, так как его учение исходит, по существу, от правильного положения, которое, однако, берется изолированно и не получает дальнейшего развития. Мо Ди, наоборот, стоит дальше от конфуцианства, так как в своем учении игнорирует исходный принцип деятельности человека — его деятельность «для себя» в целях нравственного усовершенствования.

Искусственность такой интерпретации учения Ян Чжу и натянутость попытки Ван Ань-ши сблизить его с конфуцианством совершенно очевидны. Он игнорирует коренное различие между индивидуалистической этикой Ян Чжу, стремившейся освободить личность от оков этикета и предвзвешенных, поставленных ей существующим порядком вещей, с одной стороны, и конфуцианской этикой, построенной в строгом соответствии с иерархической системой общества и основанной на пресловутом принципе жэнь, гуманности, с другой стороны. Ян Чжу стремился включить человека в поток естественного движения природы и отдать его во власть его естественных чувств и наклонностей. Конфуцианцы же, наоборот, прилагали все усилия к тому, чтобы эту личность сделать уделом догматической нормы и пассивным придатком феодально-бюрократического аппарата и строго регламентированной китайской патриархальной семьи. Ван Ань-ши проходит мимо этого различия.

Заканчивая обзор тех немногих свидетельств о Ян Чжу и его учении, которые сохранились в китайской традиционной литературе, можно подчеркнуть лишь одно довольно интересное обстоятельство, хорошо иллюстрирующее тенденциозность китайской литературной традиции, которая находит объяснение в классовой феодальной сущности конфуцианской литературы. Буквально все, начиная от Мэн-цзы и кончая Ван Ань-ши, клеймят учение Ян Чжу, в котором видят невиданное отступление от первооснов конфуцианской этики. Сунские философы, поставленные перед фактом существования в истории китайской мысли враждебного конфуцианству учения Ян Чжу, встали на путь его замалчивания и фальсификации, отказа ему в какой-либо самостоятельности. Не уничтоженное традицией они хотели уничтожить простым, казалось бы, безболезненным путем: Чжу Си объявил Ян Чжу верным учеником Лао-цзы, а его учение — основой концепций Чжуан-цзы и Ле-цзы, Ван Ань-ши просто «превратил» древнекитайского вольнодумца в «недоучившегося» конфуцианца.

III

В учении Ян Чжу в том его виде, как оно отражено в VII главе сочинения «Ле-цзы», в отдельных отрывках других глав этого же сочинения, а также в свидетельствах указанных философских писателей древности,

¹ По преданию, легендарный царь Юй, образцово управляя страной в течение 9 лет, только три раза прошел мимо ворот своего дома; он слышал крики и плач своих детей, но он не сказал им ни одного слова. Ван Ань-ши оценивает поведение Юя, как образец деятельности на благо людей.

мы не найдем решения многих важнейших вопросов бытия и мышления. Решение этих вопросов, даже в тех ограниченных исторических условиях пределов, какие мы находим у представителей античной философии, не нашло места в концепции Ян Чжу. Его мировоззрение строится на чрезвычайно непосредственном, сенсуалистическом восприятии мира и, главным образом, окружающей социальной действительности. Ян Чжу не ставит вопросов о происхождении мира и об отношении мышления к бытию, он не занимается логическими изысканиями и проблемой понятия. Момент познания выступает у него в форме непосредственного созерцания, чувственного восприятия.

Об отношении Ян Чжу к основным философским проблемам можно судить лишь косвенно, исходя из тех немногих общих положений, которые встречаются в приписываемом его школе тексте и которые, как правило, являются лишь теоретическими предпосылками для суждений в области этики.

Ян Чжу сосредоточил свое внимание на этической проблеме, которая стояла в центре и других учений древнего Китая. Даосизм учил о необходимости освобождения человека от уз внешнего мира и удаления из него. Его представители требовали погружения в самосозерцание, в стремление достигнуть совершенного тождества личности и абсолютного Дао. Принцип «недеяния» возводился даосами в высший этический закон. Конфуцианство, только что родившееся и оформлявшееся, еще в большей степени, чем даосизм, развивалось в чисто этическом направлении. Оно было практической этико-политической теорией и, создатели ее — Конфуций и его ближайшие последователи — стремились обосновать свой социально-исторический идеал — древнюю империю легендарных царей Яо и Шуня — и, в соответствии с ним, требовали создания единой централизованной империи во главе с царем-сюзереном. Третьим направлением древнекитайской мысли, пользовавшимся, согласно свидетельству Мэн-цзы, большим успехом, было учение Мо Ди, в центре которого стоял этический принцип «всеобщей любви», о котором мы уже упоминали.

Ни даосизм с его фантастической идеей абсолютного, идеального бытия в единении с Дао и его метафизическим этическим принципом «недеяния», ни конфуцианство с его тенденцией ограничить личность и заключить ее в нерушимые рамки иерархии, ни учение Мо Ди с его проповедью «всеобщей любви», звучавшей как ирония в тот смутный период китайской истории, когда все вопросы политики и экономики решались силою оружия, не могли удовлетворить исканий китайского вольнодумца.

Всем распространенным в ту эпоху учениям Ян Чжу противопоставил свое, как казалось ему, трезвое и единственно отвечающее действительности мировоззрение, в центре которого он поставил учение о человеке, как свободной личности, как об индивидууме, подчиненном в своей деятельности только законам своей собственной природы. Ян Чжу не хотел быть фантазером ни в стиле даосов, ни в стиле конфуцианцев, ни в стиле моистов. У него человек, индивидуум, остается в обществе, но он не стремится навязать обществу каких-то неизменных норм. Человек стремится перестроить самого себя, согласно законам своей собственной природы, отдаться этой природе, достигнуть наиболее полноценного восприятия жизни и наиболее совершенного развития духовных и физических способностей. Именно таким должен представляться, с точки зрения Ян Чжу, идеальный человек, для которого даже жизнь и смерть являются природными, естественно-необходимыми фактами, и поэтому по отношению к ним он совершенно равнодушен. Отсюда вытекает и этим обуславливается тенденция к крайне выраженному индивидуализму, к отрицанию каких бы то ни было моральных этических норм.

Учение о человеке, подчиненном только своей собственной природе, является центральным пунктом философско-этических взглядов Ян Чжу.¹ У Ян Чжу нет и следов идеалистического индетерминизма, признающего несуществующую в природе абсолютно свободную личность. В учении о человеке мыслитель выступает как наивный материалист. Признание естественной необходимости и обусловленной ею определенной связи явлений внешнего мира является исходным понятием как этики Ян Чжу, так и его мировоззрения в целом. В этом отношении он напоминает нам великого Демокрита, который утверждал, что «все совершается по необходимости...»

Перед взорами Ян Чжу предстает природа, подчиненная естественной необходимости — этому абсолютному и единственно реальному закону. Мы, конечно, не находим во фрагментах, приписываемых Ян Чжу, логического определения понятия естественной необходимости; он формулирует его в ряде афоризмов, образных определений, сравнений, он иллюстрирует его конкретными примерами. Это понятие у него материалистическое и не может быть отождествлено с религиозным представлением судьбы.

Действительно, примитивность науки и техники, бессилие человека перед природой и перед окружающими его явлениями социальной жизни, абсолютно господствующими над индивидуумом, были причиной того, что понятие естественной необходимости претворялось в сознании людей как нечто сверхъестественное, как роковая судьба. Древнегреческие мыслители и даже те из них, которые были материалистами, признавали судьбу, связывая ее с понятием необходимости. «Все происходит по определению судьбы, так как эта судьба приносит силу необходимости; этого мнения держались Демокрит, Гераклит, Эмпедокл, Аристотель».² Демокрит говорил, что «мир [управляется] некоторой неразумной природой...» Закон жизни и смерти есть ближайшая форма проявления природной, естественной необходимости. Именно факт необходимой смены жизни и смерти является для Ян Чжу основным аргументом для утверждения необходимой связи явлений и абсолютного действия естественной необходимости. Мир материален и частью его является человек, который после смерти уходит в природу, сливается с нею и прекращает свое существование. На смену жизни с естественной необходимостью приходит смерть.

«В жизни все вещи отличаются друг от друга, в смерти же — все они равны. В жизни есть мудрые и глупцы, знатные и не знатные — и это то, что различает их [людей]. В смерти же есть тление и уничтожение, тление и разрушение — вот что делает их равными. Но мудрость или глупость, знатность или незнатность — не во власти [человека], а также не в его власти тление и разрушение».³

Эти явления Ян Чжу ставит в зависимость от некоторого объективного фактора: «живущие не рождаются сами собою, а умирающие не умирают сами по себе. Мудрые не мудры сами по себе и глупцы не глупы сами по себе. Знатные не знатны сами по себе, а незнатные не знатны сами по себе. Наоборот, все существа одинаково рождаются и одинаково умирают, бывают одинаково умными и одинаково глупыми, бывают одинаково знатными и одинаково незнатными».⁴ После смерти, говорит Ян Чжу, все равны, — и мудрые цари древности и цари-изверги и тираны; после смерти они все — лишь тленные останки.

¹ Я не вижу никаких оснований для утверждения Р. Вильгельма, что индивидуум, как таковой, не представлял для Ян Чжу интереса; больший интерес представляло для него человечество вообще. Наоборот, в центре учения Ян Чжу был именно индивидуум.

² Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. ОГИЗ, 1935, стр. 58.

³ Ле-цзы, VII, 3.

⁴ Ле-цзы, VII, 3.

Ян Чжу утверждает, таким образом, тленность всего существующего, утверждает необходимо действующий закон жизни и смерти, как выражение общего, универсального принципа естественной необходимости. К этим главным идеям своего учения Ян Чжу неоднократно возвращается в своих беседах. Он подчеркивает абсурдность фантазий о бессмертии, так как смерть есть естественно необходимое, полное уничтожение живого существа и ничто не может противостоять ей.

Мэнсунь Ян, наиболее близкий ученик Ян Чжу, спросил однажды у учителя — можно ли согласиться с обычным стремлением человека достигнуть бессмертия. Учитель дал категорически отрицательный ответ, сославшись на закон природы. «[Согласно] закону [природы] (理) — не существует бессмертия. . . [согласно] закону [природы] нет вечной (久) жизни. . . »¹

Развивая и аргументируя этот тезис, Ян Чжу говорит, что человек не может продлить жизнь через заботливый уход за собой, так же как он не может достигнуть изобилия только посредством любви к жизни; точно так же нельзя добиться ранней смерти через презрение к телу, а посредством пренебрежения к жизни нельзя сделать ее бедной. И поэтому бывает так, что тот, кто очень ценит свою жизнь — ее теряет, а тот, кто презирает ее — тот долго не умирает; и точно так же бывает, что тот, кто любит жизнь — не достигает богатства, а тот, кто принимает ее как нечто неважное — все же не становится от этого беднее.

«Четырех мудрецов считают теперь совершенными, но они имели много горького до смерти и пришли к ней общим со всеми путем. Двух злодеев (тиранов) считают порочными, но они наслаждались радостью до конца своих дней и также пришли к смерти общим для всех путем. . . »²

В соответствии с отрицательным отношением к бессмертию, о котором мечтали даосы, Ян Чжу выступал против обожествляемого конфуцианцами культа предков. Опираясь на авторитет древних, которые, якобы, требовали, с одной стороны, сострадания друг к другу в жизни, а с другой стороны, выдвигали принцип «в смерти оставить друг друга», Ян Чжу говорил: «Принцип — покинуть друг друга — не означает не грустить друг о друге. Но не кладите [на них] вышитых шелковых одеяний, не приносите в жертву быка и не выставляйте роскошной утвари».³

В другом отрывке VII главы те же самые мысли Ян Чжу вложены в уста Янь Пин-чжуна, который в беседе с Гуань И-у сказал: «погребение мертвых — [дело] незначительное, что же об этом говорить. . . Если я мертв, то что же во мне есть. Меня можно сжечь или бросить в воду, предать земле или оставить непогребенным; меня можно завернуть в травы и бросить в любую канаву или одеть в прекрасные одеяния и положить в каменный саркофаг; все это — безразлично для меня».⁴

В словах Ян Чжу и Янь Пин-чжуна отражен материалистический взгляд на сущность смерти, как на полное уничтожение живого существа. Духи умерших, которым, согласно требованиям народной религии, нужно воздавать почести и приносить жертвоприношения, не существуют, являются фантазией, вымыслом. Здесь мы имеем прямое выступление против древней религии, а косвенно и против конфуцианцев, придававших очень большое значение культу предков и связанным с ним обрядам

¹ Ле-цзы, VII, 10.

² Ле-цзы, VII, 13. Здесь имеются в виду, с одной стороны, Юй, Шунь, Чжоу-гун и Конфуций, а с другой, — Чжоу Синь и Цзе Гуй; см. стр. 206—207.

³ Ле-цзы, VII, 6.

⁴ Ле-цзы, VII, 7.

жертвоприношения. Достаточно вспомнить, с каким глубочайшим уважением говорил Конфуций о предках и с какой настойчивостью он наставлял своих учеников блюсти принципы древней религии в отношении жертвоприношений им,¹ чтобы понять смелость и радикальность суждений Ян Чжу.

Атеизм Ян Чжу проявляется еще более ярко в его трактовке неба. Он решительно отвергает сверхъестественные качества неба, которыми надеются его люди. Здесь тоже смелый вольнодумец делает выпад против конфуцианства, рассматривавшего небо в согласии с древнекитайскими религиозными верованиями как сверхъестественную сущность, как управляющее людьми божество.

«Как же может знать человек то, чего не знает само небо. От неба не исходит помощь [так же как и] несчастье не исходит от людей, ни я и ни ты не знаем [его], как же могут знать его врачеватели и волшебники».²

Вместо неба Ян Чжу выдвигает принцип естественной необходимости, о котором я говорил уже выше. Естественная необходимость выступает у него в форме судьбы, и мыслитель призывает человека отдаться полностью ее власти. В беседе со своим младшим братом Ян Бу, Ян Чжу так формулирует понятие судьбы:

«Древние люди знали одно слово; я всегда его помню и хочу сказать тебе. [Мы] не знали почему [оно] существует так, но [оно] существует само по себе. Это — судьба (命 мин). И ныне непроницаемая тьма и хаос сопровождают и того, кто действует, и того, кто остается бездейственным. Одно уходит сегодня, другое приходит завтра. Кто же может проникнуть в [ее] причины. Все это есть судьба. Кто доверится судьбе — для того нет ни долголетия, ни преждевременной смерти. Кто доверится закону [необходимости]³ — для того не будет правого и неправого. Кто доверится природе — для того не будет ни безопасности, ни опасности. И тогда можно будет сказать о нем, что для него нет и того, во что он верит и того, во что он не верит. Это и есть истина и простота (действительность). Зачем же уходить или приходить, печалиться или радоваться, действовать или не действовать...»⁴

«Судьба», таким образом, есть не что иное, как естественная сущность природы, естественная необходимость, проявляющаяся, напр., в вечном законе жизни и смерти. Поэтому попытки продления жизни и достижения бессмертия есть пустые фантазии, так как они противоречат закону природы.

Материалистически настроенный Ян Чжу подходит к трактовке человека как части, элемента природы, принципиально не выделяя его среди многообразных существ и вещей мира. Универсальность действия естественной необходимости является теоретической предпосылкой тезиса единства мира, к обоснованию которого фактически подходит Ян Чжу.

«Человек подобен небу и земле и соединяет в себе природу пяти постоянств. Человек наиболее разумен из живых существ; ... он должен полагаться на знание (мудрость) и не полагаться на силу. Поэтому он ценит знание (мудрость); оно сохраняет „я“ и поэтому является ценным. Он не ценит [грубую] силу, так как она наносит вред вещам и поэтому является неценной. Однако мы не обладаем нашим „я“ (телом), оно родилось и неиз-

¹ См.: Лунь-юй, I, 9; II, 5 и др.

² Ле-цзы, VI, 6.

³ Ли—理. Комментатор правильно интерпретирует термин «ли», как естественный закон — цзыжань чжи ли — 自然之理.

⁴ Ле-цзы, VI, 8.

бежно вырастает. Мы не обладаем и [внешними] вещами; и лишь только мы овладеваем ими, как неизбежно их утрачиваем».¹

Представление о мире, как единстве неба, земли и человека, с которым мы сталкиваемся в концепции Ян Чжу, имеет широкое распространение в китайской философии. Это представление у Ян Чжу приобретает материалистический характер, так как, с одной стороны, все три элемента — небо, земля и человек — не подчинены какой-либо над миром стоящей силе, сверхъестественной сущности или божеству, а существуют сами по себе и следуют в своем развитии закону естественной необходимости, а с другой стороны, человек не возводится в степень высшего существа, центра вселенной, а трактуется лишь как часть природы, как необходимый ее элемент, обладающий, однако, разумом и благодаря этому выделяющийся среди остальных существ природы.

Интересно отметить, что Ян Чжу делал попытку распространить идею единства мира на область гносеологическую и показать, что в соответствии с этим единством должно существовать и единое, истинное учение о мире, т. е. учение, основанное, повидимому, на проникновении в сущность естественной необходимости в природе. Мысль о едином учении, под которым Ян Чжу мог подразумевать лишь свое собственное учение, выражается в рассказе о затерявшейся овце. Один из учеников Ян Чжу так пояснил мысль учителя, выраженную в этом рассказе: «Так как большая дорога разветвляется на множество боковых дорог, то благодаря этому и потерялась овца. Ученики погибают, так как [существует] много мнений. Учение в своей основе не [должно быть] противоречиво и [должно быть] едино и только в частностях [могут проявляться] различия [в точках зрения]».²

Мир действительности, подчиненный силе необходимости, естественно должен рассматриваться в учении Ян Чжу как нечто непостоянное, явления и вещи которого подвержены уничтожению. Идея изменчивости, однако, не нашла в учении Ян Чжу непосредственного выражения, и мы можем только на основании некоторых, крайне общих и неконкретизированных суждений заключить, что эта идея не могла быть чуждой мыслителю и он подходил к ней, как к чему-то логически вытекающему из его общей концепции. «Число лет от глубокой древности до наших дней — читаем мы в VII главе — не поддается исчислению. Только от Фу Си прошло 300 000 с лишним лет. Мудрое и глупое, красивое и безобразное, успехи и неудачи, правое и неправое — все это подвержено уничтожению; [и различие заключается] только в том, что одно исчезает медленно, а другое быстрее...»³

Так, с точки зрения Ян Чжу, все подвержено уничтожению; все, что рождается, неизбежно должно погибнуть. Эта идея, присущая многим древним мыслителям, в том числе и материалистам-метафизикам, очень далека, конечно, от обоснования развития и общей изменчивости вещей, их внутренней сущности.

Гносеологическая сторона учения Ян Чжу остается для нас крайне неясной; в его беседах со своими учениками мы не находим достаточно материала, который дал бы нам возможность всесторонне и убедительно осветить взгляды Ян Чжу на процесс познания, на его источники, задачи, пути и т. д. Проблему познания, как особую и специфическую часть мировоззрения, Ян Чжу в своем учении не поставил, и поэтому о его теоретико-

¹ Ле-цзы, VII, 16.

² Ле-цзы, VIII, 23.

³ Ле-цзы, VII, 15.

познавательных воззрениях мы можем судить только по косвенным данным, которые могут быть почерпнуты в этической теории мыслителя.

В целях определения практического поведения человека, Ян Чжу ставил вопрос о том, как нужно относиться к внешнему миру, чтобы в наиболее полной мере отдать себя течению естественной необходимости, судьбы. Условием включения человека в поток естественного течения вещей является, с точки зрения Ян Чжу, непосредственное чувственное восприятие мира во всем богатстве его форм, красок, явлений. Основанное на этом восприятии отношение к миру, непосредственное, освобожденное от всяких внешних условий и ограничений, требующее всестороннего удовлетворения естественных желаний и стремлений человеческой личности собственно и является теоретической основой этики Ян Чжу.

Ян Чжу считал, что человеку в его жизни даны только какие-нибудь десять лет, в течение которых он свободен от горя, скорби, неудач. «Красота, изобилие, красота тонов (музыка)» — составляют радость его жизни.

В одном из фрагментов VII главы приводится суждение, приписываемое Гуань И-у и совпадающее, повидимому, с точкой зрения Ян Чжу.

«Дайте ей (жизни) свободное течение и больше ничего! Ничему не противодействовать, ничто не подавлять. . .»

«Уши стремятся к восприятию звуков, и не позволять им слышать — это значит подавлять способность слуха. Глаза стремятся созерцать красоту, и не позволять им видеть — это значит подавлять способность зрения. Нос стремится к восприятию ароматов, и не позволять ему обонять — это значит подавлять способность к обонянию. Рот стремится говорить о правом и неправом, и не позволять ему говорить — это значит подавлять мудрость (препятствовать развитию знания). Тело стремится к успокоению в красоте и изобилии (к наслаждению красотой и изобилием), и не позволять ему следовать этому — это значит подавлять соответствие [природе]. Мысль стремится к свободному достижению [целей], и не позволять ей действовать — это значит подавлять природу. . .»¹

По мнению Ян Чжу, жизнь, подчиненная условиям и внешним нормам, которые ограничивают естественные стремления личности, ничем не отличается от «цепей и оков тяжелого заключения».² Он обращает свои взоры к седой древности и там ищет идеал свободного, подчиненного только природе человека.

«Люди глубочайшей древности знали о непродолжительности жизни, они знали о скором приближении смерти. Поэтому они в своих поступках следовали [влечениям] сердца и не противились естественности (цзыжань).

Они не устранили того, что доставляло удовольствие телу. Они действовали не ради славы, а следовали природе,³ отдавались свободному течению и не шли против [течения] всех вещей; они не стремились к посмертной славе. . .»⁴

Хотя Ян Чжу и не выдвигает непосредственно проблемы сущности и источника познания, тем не менее приведенные суждения как самого мыслителя, так и его единомышленников могут дать нам основание для некоторых заключений о гносеологических моментах учения Ян Чжу. Сенсуалистический максимализм в этике не может не иметь органической связи с чувственным восприятием жизни, объективной действительности, мира вообще; больше того, он имеет своим теоретическим и практическим

¹ Ле-цзы, VII, 7.

² Ле-цзы, VII, 2.

³ Совершенно очевидно, что понятия «природы» (性 син) и «естественности» (自然 цзыжань) у Ян Чжу тождественны.

⁴ Ле-цзы, VII, 2.

основанием не умственные абстракции, не спекулятивное мышление, а созерцание, именно чувственное восприятие вещей и явлений реального мира. Только органы чувств, связывающие человека с этим миром, могут дать объективное представление о нем и служить надежным критерием для определения истины жизни, а также и практическим средством достижения этой истины, сущность которой сводится к максимально полному слиянию человека с естественным течением природы.

Не подлежит сомнению, что если бы Ян Чжу сознательно поставил гносеологическую проблему, то несомненно он определил бы сущность знания материалистически, признав чувственное восприятие источником познания объективного мира.

Характерной особенностью учения Ян Чжу в его гносеологических моментах является глубокий скептицизм, прямым следствием и отражением которого выступает этический пессимизм. Теоретические корни этого скептицизма лежат в концепции абсолютного господства силы естественной необходимости. Человеческая личность находится в полной зависимости от этой силы, активная деятельность человека устраняется совершенно, и ее роли не отводится никакого значения в практической жизни. Мироззрение Ян Чжу в этом отношении имеет принципиально сходные черты с древним материализмом, фаталистичность которого (например в древнегреческой философии — у Демокрита) была прямым следствием общетеоретического тезиса о сущности мирового процесса, подчиненного абсолютнодействующей и непреодолимой силе необходимости.

Идеалисты всегда предавались фантастическим мечтаниям о неизреченной, практически недостижимой абсолютной истине, в которой видели глубочайшую сущность мира; они реальную действительность превращали в иллюзию, а созданную в результате умственных спекуляций иллюзию об абсолютном выдавали за действительность. Древние материалисты, отвергая идеалистические фантазии, не могли, в силу объективных исторических условий, преодолеть противоречия между необходимостью природы и стремлением разумной человеческой личности, другими словами — не могли разрешить противоречия между необходимостью и свободой. Они отдавали человека во власть слепых сил природы.

По этому же пути шел в своем учении и Ян Чжу. Человеческую личность, которую он хотел освободить от социальных условностей, так дорогих сердцу конфуцианцев, он подчинил власти этих сил, необходимому естественному течению вещей. Чувственное восприятие объективной действительности рассматривалось и оценивалось им крайне односторонне — только как средство, как метод наиболее разумного, но совершенно пассивного приспособления человека к внешней среде. Вполне естественно, что Ян Чжу, мыслитель IV в. до н. э., не мог подняться до постановки проблемы соотношения свободы и необходимости; необходимость у него исключала свободу.

Ян Чжу отказывается от понимания и даже попыток проникновения в сущность естественной необходимости, судьбы, воли неба, натуралистически им истолкованного. «То, чего не знает небо, как же может знать человек...»¹ Говоря о судьбе, сущность которой скрыта в мраке неизвестности, он учит: «...непроницаемая тьма и хаос сопровождают и того, кто действует, и того, кто остается бездейственным. Дни уходят и возвращаются. Кто же может познать [ее] причины? Все это есть судьба...»²

Познавательный скептицизм Ян Чжу распространяется и на историческое знание. Он с недоверием относится к древности, обоготворяемой Кон-

¹ Ле-цзы, VI, 6.

² Ле-цзы, VI, 8.

фуцием, который стремился в ней черпать свою социально-этическую мудрость и на ее основе хотел исторически обосновать социально-политический и этический идеал своего учения. «Дела глубокой древности, — говорил Ян Чжу, — погибли и кто же может описать их? Дела трех поколений царей частью сохранились, частью погибли. О событиях [эпохи] пяти царей¹ кое-что известно, об остальном можно лишь догадываться. События [эпохи] трех царей² скрыты [от нас], отчасти известны, но ни одно из 10 000 не может быть воспроизведено в памяти. Так и дела нашей собственной жизни можно лишь отчасти слышать, отчасти видеть, но ни одно из 10 000 (т. е. всех) неизвестно нам [в сущности]. Даже события, [протекающие] перед нашими глазами, могут или сохраняться (длительно существовать), или проходить (погибать) и среди тысячи [из них] нельзя ни об одном [что-либо] знать...»³

В данном случае Ян Чжу проявляет не только отрицательное отношение к легендарной древности, но и подчеркивает также свое отношение к познанию вообще. Он, опять-таки косвенным путем, утверждает необходимость непосредственного, чувственного восприятия действительности, которое позволяет познавать непосредственно окружающее и чувственно-воспринимаемое. Невозможность эмпирического познания далекого прошлого вселяет в мыслителя сомнение в его достоверности и, одновременно, неверие в те идеалы конфуцианства, которые базировались на факте легендарной древности, в которую конфуцианцы верили и, больше того, в которой они видели нечто вроде «золотого века» истории.

Касаясь вопроса о гносеологических моментах учения Ян Чжу, нельзя пройти мимо одного из суждений проф. Ху Ши по поводу сущности этого учения. Можно ли, как это делает проф. Ху Ши, считать основным методом учения Ян Чжу так называемый «анонимизм» (умин чжуи), который может быть, по его мнению, сближен с средневековым номинализмом в Европе. Ху Ши считает, что Ян Чжу «устремился в крайность; он признавал реальность телесных вещей и не признавал общих имен.»⁴ В качестве доказательства он приводит следующие слова текста: «действительное (реальное) не имеет имени, имя не обладает действительностью (реальностью). Имя — искусственно... Действительное опирается не на имя...»⁵ Так как «имя — искусственно»,⁶ то оно не имеет действительного существования.

Нам представляется, что проф. Ху Ши дает слишком широкое и неверное истолкование данному тексту, который следует понимать только в этическом плане. Действительно, может ли быть слово «мин» 名 интерпретировано в данном случае как «имя» в смысле понятия, логической категории. В тексте VII главы мы находим прямое объяснение этого слова, которое оставляет в нашем распоряжении только одну возможность его интерпретации. «Учитель Юй сказал: „Тот, кто отбросит имена — не имеет забот“. Лао-цзы сказал: „Имя — „гость“»⁷ (т. е. нечто внешнее) действительности“. Но повсюду стремятся к имени без конца. Имена, конечно, нельзя уничтожить; имена, конечно, нельзя [считать] „гостем“, так как

¹ Фу Си, Шэн Нун, Хуан Ди, Яо, Шунь — цари легендарной древности (III тысячелетие до н. э.).

² Юй, Тан, Вэнь-ван — древние цари.

³ Ле-цзы, VII, 15.

⁴ Чжунго чжэсюэ ши даган, I, стр. 179.

⁵ Ле-цзы, VII, 1, 12.

⁶ 偽 взй — ложно, искусственно, в смысле — «создано человеком».

⁷ Слово 賓 бинь комментатор объясняет через 外 вай — ‘внешнее’, т. е. несвойственное действительности, природе.

тот, кто имеет сегодня имя — тот знатен и прославлен; а тот, кто утрачивает имя — незнатен и презираем. Если [человек] знатен и прославлен, то он тогда свободен и радостен; кто же незнатен и презираем, тот [пребывает] в печали и заботах. Печали и заботы противны природе, а свобода и радость соответствуют природе. Это действительная связь. Зачем же уничтожать имена? Почему же имя — „гость“? Однако ненавистны [только] те, которые держатся за имена и жертвуют действительностью. Кто держится за имена и жертвует действительностью (и благодаря этому влияет на действительность) — тот будет сожалеть и ничто не спасет его от опасности и смерти и он не будет способен познать различие между свободой, радостью и печалью...»¹

Из этого текста с совершенной очевидностью вытекает, что мин — «имя» должно быть объяснено как «репутация» в значении имени человека, определяющем его место в обществе, его материальное состояние и т. п. В первом параграфе VII главы мы также находим слово «мин» в смысле славы, репутации. «Так истинное имя (репутация) привело к бедности, а имя, [созданное] лицемерием, привело к богатству...»²

Следовательно, в соответствии с таким пониманием слова «мин», вытекающим из текста VII главы, вышеприведенный фрагмент, на основании которого проф. Ху Ши сближает концепцию Ян Чжу, как мы уже видели, с европейским номинализмом и находит в этой концепции элементы логики, учения о понятии, должен быть истолкован в том смысле, что истинное, согласующееся с природой не требует имени как внешней формы; человек, обладающий истиной, не стремится к славе. Имя, репутация — это то, что искусственно создается людьми и не имеет отношения к природе, следование которой есть высший идеал мудреца; имя не обладает действительностью, и от него, как от внешней, искусственной формы, не может зависеть истина. Таким образом суждения Ян Чжу в данном случае вращаются вокруг практических вопросов поведения человека и отношения к логике не имеют. Выводы проф. Ху Ши, таким образом, не находят в тексте подтверждения и фактически остаются неаргументированными.

Переходя к изложению этических принципов Ян Чжу, которые несомненно занимают центральное место в его учении, нужно прежде всего указать, что и эти принципы, как и все мировоззрение в целом, основываются на признании закона естественной необходимости. Этим определяется основное принципиальное положение этики Ян Чжу — отрицание индетерминизма, свободы воли — этого краеугольного камня идеалистической этики, и признание принципа обусловленности воли человека, включенного в общую закономерную цепь бытия.

В каждом слове мыслителя сквозит возвышенное, истинно философское безразличие к жизни и смерти, которые рассматриваются как естественно-необходимые явления. Но из этого еще не вытекают ни отсутствие в этике Ян Чжу положительного содержания, ни утверждение бессмысленности жизни, ни тот беспросветный пессимизм, который западноевропейские китаеведы хотят возвести в основную характеристику этического учения Ян Чжу.

Положительное содержание этого учения сводится, в конечном счете, к утверждению необходимости наиболее полного и всестороннего развития в человеке его естественных, духовных и физических способностей. Ян Чжу восставал против лицемерных, извне навязанных человеку норм, огра-

¹ Ле-цзы, VII, 19.

² Ле-цзы, VII, 1.

ничивающих естественное развитие человека. «Итак, позвольте нам пользоваться (наслаждаться) настоящим жизни. Зачем заботиться о том, что придет после смерти. . .»¹ В античной философии эта же мысль формулировалась в следующих словах: «Некоторые люди, ничего не зная о разрушении смертной природы [человека], терзаемые сознанием дурно проводимой жизни, мучаются в течение [всей] своей жизни, [пребывая] в треволнениях и страхах, и измышляют лживые басни о том, что будет после смерти».²

Но требование пользоваться настоящим жизни еще не предполагает аморализма, как это утверждает буржуазная наука хотя бы в отношении Эпикура, этого великого мыслителя древней Греции. Ян Чжу требует лишь устранения всего того, что препятствует развитию природы человеческой личности. Вспомним уже цитировавшийся выше отрывок, трактующий об органах чувств человека, которые, с точки зрения Ян Чжу, должны быть прежде всего непосредственными связующими звеньями между человеком и окружающей его действительностью. «Уши стремятся к восприятию звуков, и не позволяют им слышать — это значит подавлять способность слуха. Глаза стремятся созерцать красоту, и не позволяют им видеть — это значит подавлять способность зрения» и т. д.³

Ян Чжу требует самого простого — полноты жизни и разумного удовлетворения естественных потребностей человека. Он выражает это требование в несколько, может быть, шокирующей ухо добропорядочного буржуа форме. «Прекрасное жилище, изящное одяние, вкусные кушанья и красивые женщины — что же еще может желать тот, кто обладает этими четырьмя вещами. Тот, кто обладает этим и все же желает большего — есть ненасытная природа, а ненасытность — это червь в природе»⁴. Точка зрения Ян Чжу на жизнь напоминает нам греческих стоиков, которые, по свидетельству Лактанция, утверждали, что «мир и все, что в нем, возникли для людей».⁵

Р. Вильгельм, как идеалист, утверждает, что у Ян Чжу жизнь оказывается бессмысленной и из нее нельзя абстрагировать «общих правил» и что он, уничтожая старое, не мог противопоставить этому старому «новых ценностей». Это, конечно, неверно! Смысл жизни, согласно учению Ян Чжу, несомненно существует, и он сводится к максимальному удовлетворению и развитию физической и духовной сущности человека, которую, однако, мыслитель не превращает в нечто абсолютное, ни от чего независимое, а полностью подчиняет природе, силе естественной необходимости. Поэтому, например, вполне логично отрицание Ян Чжу самоубийства. В ответ на вопрос Мэнсунь Яна: «Если скорая (ранняя) смерть лучше, чем долголетняя жизнь, то [можно] броситься на острие меча или прыгнуть в огонь и воду и так достигнуть того, к чему стремился. . .» — Ян Чжу ответил: «Не так. Если уж родился один раз, то пренебрегай [всем] и переноси [жизнь], следи за ее устремлениями и так ожидай смерти».⁶

Все исследователи, интересовавшиеся учением Ян Чжу, одним из основных признаков учения считали этический эгоизм. Основанием для этой характеристики является замечание Мэн-цзы: «Ян-цзы придерживался [принципа] „для себя“. Если бы нужно было вырвать только один волос для того, чтобы помочь миру, то он не сделал бы и этого».⁷ «[Принцип]

¹ Ле-цзы, VII, 3.

² Демокрит в его фрагментах. . . , стр. 145.

³ Ле-цзы, VII, 7. — См. стр. 200.

⁴ Ле-цзы, VII, 18.

⁵ Демокрит в его фрагментах. . . , стр. 120.

⁶ Ле-цзы, VII, 10.

⁷ Мэн-цзы, гл. XIII, ч. 26, стр. 11г.

Ян Чжу [можно выразить так] — „для себя“ — он означал отрицание государства».¹

Эти слова Мэн-цзы имеют в виду следующую беседу Ян Чжу с Цинь Хуа-ли: «Учитель Цинь спросил у Ян Чжу: „Отказались ли бы вы, учитель, от одного волоса [вашего] тела, если можно было бы этим помочь всему миру? Сделали бы вы это?“ Учитель Ян сказал: „Нельзя же помочь миру одним волоском“. Цинь тогда сказал: „Допустим, что можно помочь — сделали бы вы это?“ Учитель Ян ничего не ответил. . .”² Ян Чжу говорил, что в древности «люди [избегали] причинять себе вред [даже если речь шла о потере] одного волоса, и они не приносили миру пользы; а мир [несмотря на это] был упорядочен».³

Вряд ли можно из этих фрагментов сделать только односторонний вывод, что Ян Чжу был учителем эгоизма. Эгоизм мыслителя имел прочное основание в его общетеоретической концепции. Единство человека с природой обеспечили бы, с его точки зрения, идеальный общественный порядок и нормальное развитие общества. Эта идея имеет несомненно даосские корни, и связь Ян Чжу с первоучителями даосизма здесь обнаруживается совершенно ясно. В указанном афоризме он хотел в наиболее резко выраженной форме подчеркнуть свой тезис о свободном индивидууме, развивающемся в условиях соответствующего природе идеального общественного порядка, и независимом от каких бы то ни было внешних общественных норм; этот индивидуум, будучи только звеном естественно-необходимого процесса, органической частью разумного общества, логически последовательно отвергает идею самопожертвования со своей стороны и в то же самое время не требует вмешательства извне в свою жизнь. Концепция Ян Чжу представляет собою пример ярко выраженного индивидуализма, и логическим следствием его является этический эгоизм.

В общественно-этических взглядах Ян Чжу проскальзывают мотивы естественного права, конечно, в менее развитом виде, чем у древнегреческих софистов. Наиболее отвечающим естественному состоянию мыслитель считал такое положение в обществе, когда нет ни крайней бедности, ни чрезмерного богатства. Он не выступал прямо в защиту принципа уравнительности, но он делал это косвенно, выступая против и бедности и богатства, одинаково ведущих к нарушению гармонии между человеком и природой, одинаково наносящих ущерб нормальному, естественному развитию человека.

«Ян Чжу сказал: „Юань Сянь 原憲⁴ жил в бедности в Лу, а Цзы Гун 子貢⁵ накапливал богатство, [живя] в Вэй. Бедность Юань Сяня наносила вред его здоровью, а богатство Цзы Гуна приносило заботы [его телу]. Если это так, то, следовательно, ни бедность, ни богатство не нужны. Что же тогда является нужным? Я утверждаю, что оно заключается в радостной жизни, что оно заключается в спокойствии тела. Поэтому тот, кто ценит радостную жизнь — не беден, а тот кто ценит спокойствие тела — небогат“. . .”⁶ Это рассуждение Ян Чжу напоминает следующие слова, вкладываемые традицией в уста Демокрита: «Счастлив тот, кто при малых средствах пользуется хорошим расположением духа; несчастлив тот, кто при больших средствах не имеет душевного веселия. . .”⁷

¹ Мэн-цзы, гл. VI, ч. 9, стр. 13v.

² Ле-цзы, VII, 12.

³ Ле-цзы, VII, 11.

⁴ Юань Сянь — один из учеников Конфуция. См. о нем: Лунь-юй, VI, 3; XIV, 1.

⁵ Цзы Гун — один из ближайших учеников Конфуция.

⁶ Ле-цзы, VII, 5.

⁷ Демокрит в его фрагментах. . . , стр. 222.

Конечно, этот намек на уравнительность бесконечно далек от требования реализации принципа имущественного равенства. Ян Чжу выступает всего лишь против крайностей имущественного различия, которые, с точки зрения его концепции, нарушают гармоническое развитие человеческой личности. Его в данном случае интересует только вопрос о соответствии или несоответствии данного имущественного состояния индивидуума пути наиболее полного и всестороннего удовлетворения его естественных стремлений и желаний.

Вообще же Ян Чжу считал совершенно нормальным явлением социальные и имущественные различия. В одном из афоризмов говорится, напр., о том, что потребности крестьянина и князя различны, вкусы одного непонятны другому и т. д. Но главное заключается в том, что «для всех людей во всем мире нет ничего выше того, благодаря чему они чувствуют себя удовлетворенными и что они считают хорошим (красивым)...» В соответствии с этим — «нет ничего выше в мире, чем то, что для крестьянина доставляет спокойствие и что является для него красивым (прекрасным)».¹ Следовательно, Ян Чжу считал, что социальные различия не противоречат и не препятствуют достижению естественного состояния человека и общества; при этом состояние морального равновесия, восприятие красоты, чувство удовлетворенности различны в зависимости от социальной принадлежности человека.

Ян Чжу с презрением относился ко всем атрибутам власти, к славе, к почету, которые часто достигаются обманом и лицемерием. В тексте VII главы мы находим противопоставление Цзы Чаня 子產² двум его братьям Гунсунь Чао 公孫朝 и Гунсунь Му 公孫穆, предававшимся пьянству и наслаждениям, при этом именно последние рисуются утверждающими радость жизни и вскрывающими лицемерие людей. Они говорят Цзы Чаню: «Ты стремишься уважать обряды и принцип долга (справедливость), чтобы хвалиться этим перед людьми. Ты подделываешь чувства и природу для того, чтобы завоевать славу».³ Лицемерию людей они противопоставляют естественную простоту жизни, наслаждение ею. Гунсунь Чао и Гунсунь Му ищут наслаждения в страсти; здесь мы, пожалуй, имеем известную вульгаризацию, утрировку положительного эвдемонизма Ян Чжу, исходящую из среды близких к нему по времени последователей. Но общая мысль вполне соответствует концепции Ян Чжу: «Мы стремимся исчерпать наслаждения этой жизни, исчерпать радости настоящего...» Персонажи этого фрагмента выражают крайнюю реакцию на господствующее в обществе лицемерие и насилие. В их безудержном стремлении к чувственным наслаждениям можно найти некоторые рациональные основания, которые скрываются за внешне утрированными, вульгарными, на первый взгляд, рассуждениями братьев Гунсунь.

В этом же плане Ян Чжу, сопоставляя чтимых конфуцианцами мудрых царей и совершенномудрых древности с осуждаемыми ими же царями-тиранами Чжоу Синем и Цзе Гуем, отдает предпочтение именно последним. Сам факт подобного сопоставления до последней степени еретичен и смел. Легендарные цари древности Шунь и Юй, Чжоу-гун и, наконец, Конфуций «не имели в жизни ни одного дня радости; после смерти они сохранили славу в течение 10 000 поколений, но этой славой они не достигли истинного. Их восхваляют, но ведь они не знают этого...», их чтят, но ведь они не знают этого...» Шунь был «несчастливейшим и жалким

¹ Ле-цзы, VII, 17.

² Цзы Чань — древнекитайский мыслитель VI в. до н. э.; был канцлером в царстве Чжэнь 鄭.

³ Ле-цзы, VII, 8.

среди всех людей»; Юй был «самым измученным и полным забот человеком среди всех людей», Чжоу-гун был «самым грозным и тревожным среди всех людей». Конфуций был «повсюду изгоняем и повсюду подвергался травле... Из всех смертных он был наиболее терзаем и мучим...»¹ В противоположность Шуню, Юйю, Чжоу-гуну и Конфуцию — Цзе Гуй был «счастливейшим из всех людей», а Чжоу Синь — «радостнейшим и неограничивающим себя [человеком] среди всех людей».²

Ян Чжу обрушивается на основы жизни современного ему общества, проявляя исключительную последовательность в развитии своих взглядов. Ему ненавистны эти «общепризнанные основы», лицемерие, ложь, — все, что омрачает природу человеческой индивидуальности и ограничивает ее свободу.

«Есть четыре вещи, которые не позволяют людям достигнуть спокойствия: первая — [стремление к] долголетию, вторая — слава, третья — положение [в обществе], четвертая — богатство. Обладающие этими четырьмя вещами боятся духов, боятся людей, боятся силы, боятся наказаний».³

Все это химера, которую нужно отбросить для того, чтобы сделать своей целью нравственное равновесие, являющееся предпосылкой действительного счастья. Здесь нельзя не вспомнить Демокрита. «Он сказал, что есть единая цель у всего и что хорошее расположение духа есть самое лучшее, печали же являющиеся границами дурного. И то, что считается справедливым, не есть справедливое; несправедливо же то, что противно природе. Законы он называл дурной выдумкой и говорил: „Не следует мудрецу повиноваться законам, но следует жить свободно“»⁴

Ян Чжу также признает высшим благом «хорошее расположение духа», душевный мир, возникающие из умеренности в наслаждениях, которая не позволяет человеку страдать из-за желаний иметь большее. Мыслитель не отказывается ни от счастья, ни от добра — он выступает только против условностей, против социального лицемерия, против добра, опошленного, извращенного, лицемерного. «Кто осуществляет добро и не из-за славы, но она все же приходит к нему. Слава сама по себе не дает стремления к выгоде, но выгода все же следует за ней. Выгода (сама по себе) не дает повода к раздору, но раздор все же следует за ней. Поэтому совершенный человек остерегается творить добро».⁵

Учение Ян Чжу, как и всякая форма идеологии, было продуктом определенной исторической эпохи. Это учение возникло и оформилось в обстановке классовой борьбы в древнем Китае в VI—V вв. до н. э. Этот период в истории древнего Китая был периодом больших сдвигов в социально-экономической и политической жизни страны. Именно в это время создавались условия для распада государства Чжоу и усиления ряда удельных княжеств.

Рост крупной земельной собственности, происходивший вследствие целого ряда факторов (пожалование земель, наследование их, насильственные захваты земельных владений сильными родами и княжествами и т. д.), приводил к экономическому укреплению и политическому обособлению удельных княжеств, превращавшихся, таким образом, из вассалов царей Чжоу в независимые политические единицы. Земельная собственность концентрировалась в руках наиболее сильных экономически и политически княжеств.

¹ Ср.: Лунь-юй, VII, 22; XV, 1; XVII, 1.

² Ле-цзы, VII, 13.

³ Ле-цзы, VII, 17.

⁴ Демокрит в его фрагментах... стр. 214.

⁵ Ле-цзы, VIII, 25.

История Китая VI—IV вв. до н. э. дает нам множество эпизодов ожесточенной междоусобной борьбы. Китайская историография дала периоду V—III вв. до н. э. название периода «Воюющих царств» — 戰國 Чжань-го. В 403 г. царство Цзинь распадается на княжества Вэй (с 340 г. оно называлось Лян), Чжао и Хань. Вместе с существовавшими княжествами Чу, Цинь, Янь и Ци они составили 7 крупных княжеств, господствовавших в Китае в период «Воюющих царств» и только номинально подчинявшихся царскому дому Чжоу. Сильнейшими княжествами были Чу и Цинь, занимавшие $\frac{2}{3}$ территории тогдашнего Китая. В процессе междоусобной войны все более и более усиливалось княжество Цинь, которое в дальнейшем, в конце III в. до н. э., объединило под своей властью всю территорию Китая.

Помимо развития и укрепления крупной земельной собственности, которое сопровождалось укреплением удельной системы, в Китае этого периода происходили крупнейшие изменения в классовой структуре китайского общества. Начали выдвигаться новые общественные слои — купечество, бюрократия, служилая знать. В V в., на основе роста производительности труда, значительные размеры принимал обмен, развивалась торговля, укреплялись товарно-денежные отношения, происходила дифференциация города и деревни. Рост производительных сил проявлялся в таких фактах, как изменение техники обработки земли на основе применения железа, как возрастание роли искусственного орошения и улучшения его методов и т. д. Китайские источники свидетельствуют о повсеместном развитии торговли, о существовании многочисленных рынков; в денежном обращении были золото и медь.¹ Вместе с развитием торговли выросли крупные города, игравшие роль торговых и политических центров (напр. Лин-цзы — в княжестве Ци, Хань-дань — в Чжао, Да-лян — в Вэй, Сянь-ян — в Цинь и др.). В г. Лин-цзы было 70 000 семей; город, состоявший из 10 000 домов, считался обычным явлением в Китае того времени.² Купечество начинает играть как в экономической, так и в политической области значительную роль. Экономическая сила купечества была настолько значительной, что Хань Фэй-цзы, наиболее выдающийся представитель школы Фа-цзя — «легистов», был вынужден выступить против нового социального класса, который, с его точки зрения, представлял опасность для землевладельцев.³

В связи с ростом крупной земельной собственности происходил процесс обезземеливания, обнищания крестьянских масс, усиливалась их эксплуатация.

Интересующий нас период китайской истории, когда жил Ян Чжу и когда складывались основы его учения, вследствие серьезнейших изменений в экономике и политике страны, был периодом обостренной классовой борьбы. Представители школы Фа-цзя и, в частности, Хань Фэй-цзы часто говорят в своих сочинениях о внутренней борьбе в отдельных княжествах между отдельными группами господствующего класса, которая отражалась в борьбе различных политических направлений и партий.⁴

Эти направления и партии в своих философских, политических и этических концепциях отражали интересы различных групп господствующего класса, а также купечества и крестьянства. Носителями и проповедниками различных учений обычно были представители бюрократии, находившиеся на службе в государственных аппаратах различных княжеств.

¹ См.: Лю Цзи-сюань. Экономическая жизнь эпохи «Воюющих царств». Nanking Journal, 1935, 5, ч. 2, стр. 247—266.

² Л. И. Думан. Очерки по древней истории Китая. Л., 1938, стр. 71—72.

³ Там же, стр. 74—75.

⁴ Там же, стр. 84—85.

Одним из таких учений и было учение, связанное с именем Ян Чжу и распространявшееся как самим создателем его, так и школой его последователей. Несомненно, что учение Ян Чжу, его пессимизм, его гедонистическая этика могли возникнуть в условиях глубокого кризиса социальной жизни, когда старые формы ее, коренящиеся еще в патриархально-родовых отношениях раннего феодализма, отступали в прошлое, а новые рождались с трудом, ломая на своем пути установившиеся столетиями устои общественной жизни.

Ян Чжу в своей глубокой неудовлетворенности социальной действительностью, в своей острой сатире на общепризнанные нормы и институты общества и в презрении к ним, в своем пессимизме отразил настроение тех общественных кругов, которые не могли помириться с существующим порядком вещей, но и со своей стороны не могли выдвинуть какого-либо положительного социально-политического идеала. Это могли быть представители разоряющихся мелких землевладельцев, которые тянулись к прошлому, к патриархальщине; это могли быть и представители нарождающегося купечества, которые не могли примириться с социальной действительностью, с междоусобицами, с раздробленностью страны, ставившими на каждом шагу препятствия для нормального развития прогрессивных форм экономических отношений. Наконец, в учении Ян Чжу могли найти отзвук и настроения народных масс, для которых существовавший строй и бесконечные войны, связанные с ним, несли разорение и нищету. Таким образом учение Ян Чжу могло быть рупором всех оппозиционных настроений и подтверждением этого может быть свидетельство Мэн-цзы о большой распространенности его учения, которое, повидимому, находило своих сторонников в различных кругах общества.

IV

Переходя к вопросу о возможных параллелях между Ян Чжу и некоторыми представителями и школами в европейской философии, нужно прежде всего указать на распространенное в научной литературе мнение о близости, об идейном родстве учения Ян Чжу и учения Эпикура. Несомненно, есть отдельные моменты, сближающие учения этих двух мыслителей древности; к ним можно отнести, напр., глубокий индивидуализм, эвдемонизм, идейный бунт против общепризнанных норм морали и нравственности, против общественного лицемерия и т. д. и т. п. Общим моментом является также и отрицание бессмертия, о котором на китайской почве так мечтали даосы.

Эпикур говорил в своем знаменитом письме к Геродоту: «Нарушает невозмутимость духа один присоединяющийся сюда момент: это постоянное ожидание, недоверчивое подозрение и боязнь вечных мук, вызванная влиянием мифических легенд, а также страхом перед отсутствием каких бы то ни было ощущений после смерти, как будто последняя может иметь какое-нибудь значение для нас...» Эта глубокая мысль Эпикура полностью созвучна мыслям и настроениям древнего китайского вольнодумца.

Однако между учениями Ян Чжу и Эпикура существует и значительное различие: это мыслители не только двух различных миров и общественных формаций, но и различного уровня в смысле непосредственно философском, в отношении самого характера, глубины и серьезности постановки проблем этики и философии. Эпикур несравненно более глубокий мыслитель, чем Ян Чжу. Это можно показать на ряде конкретных, существенных сопоставлений. В «Письме к Геродоту» Эпикур писал, что «безмятежное настроение духа при исследовании небесных явлений и основывается на знании природы, добытом путем исследования небесных тел и всего, что связано с такой точностью исследования, которая и обуславливает спокойствие духа».

Ян Чжу не ставил «спокойствие духа» в зависимость от познания мира. У Эпикура «внутреннее блаженство» и «невозмутимое состояние духа» были результатом «глубины познания...», «невозмутимое состояние доступно лишь тому, кто... мыслит постоянно лишь о целом вселенной с высших руководящих точек зрения».

Ян Чжу, как мы видели, требовал пассивного подчинения естественно-необходимому течению бытия, судьбе. Эпикур же утверждал: «Когда... мы уверены, что данное явление случается приблизительно, или даже именно так, а не иначе, при таких, а не иных условиях, то мы можем жить в такой же душевной невозмутимости и спокойствии благодаря знанию, что события могут протекать различно, как если бы мы знали, что они протекают только одним определенным образом; а при незнании многообразно случающихся явлений мы бы жили так же, как если бы мы не знали, что они протекают одним определенным образом». Совершенно очевидно, что Эпикур допускал момент известной действительности человеческого знания, наличие которого способствовало бы достижению истинной мудрости и блаженства духа. В концепции Ян Чжу слепая необходимость возводилась по существу в абсолютную силу, отклонение от действия которой было совершенно немыслимым и невозможным. Эпикур, исходя из свей физической теории, допускавшей, в отличие от теории Демокрита, отклонение движения атома от прямой линии, допускал наличие у человека момента свободы воли; это было прямым отступлением от принципа абсолютной необходимости как в космосе в целом, так и в мире человека, в частности, ярко выраженного в учении другого великого материалиста древности — Демокрита.

Необходимо подчеркнуть, что представители буржуазного китаеведения, сопоставляя Ян Чжу с Эпикуром, стремятся, главным образом, подчеркнуть общее в их этике, в их, якобы, аморализме, в отсутствии возвышенных идеалов в жизни и т. д. В данном случае мы имеем дело с обычной и вовсе не новой в истории философии клеветой идеалистов на древних представителей материалистической мысли, которые, якобы, приносили все нравственные ценности в жертву стремлению к чувственным наслаждениям, к удовлетворению низменных человеческих потребностей. Эту старую песню идеалистов опровергать нет никакой нужды и уже выше было показано, что этическое учение Ян Чжу никак не может трактоваться как аморализм, как проповедь безидеального животного существования.

Если говорить об исторических сопоставлениях школ в древнекитайской и древнегреческой философии, то в учении Ян Чжу мы можем раскрыть также черты, присущие учениям Антисфена, основоположника кинической школы, и Аристиппа, главы греческих гедонистов из Кирены. Индивидуализм, автаркия личности, требование полного удовлетворения ее потребностей и независимости ее от общества, проповедь возврата к природе, познавательный скепсис — эти моменты сближают Ян Чжу с киниками. Тезис киренской школы, что удовольствие есть единственное и абсолютное благо и что человек инстинктивно стремится к нему, не чужд эвдемонизму и этическому сенсуализму Ян Чжу. Ян Чжу не говорил положительно о добре, у него этого понятия мы не находим, но выступая против лицемерного добра, о котором слишком много говорили его современники, мыслитель мог подразумевать истинное добро в гедонизме, в гармонии удовлетворенной личности с естественными законами бытия. Для Ян Чжу, так же как и для киников и гедонистов, характерно исходное теоретическое положение — противопоставление природы, внутреннего — общепризнанной норме, закону, внешнему и борьба против последнего, ограничивающего развитие человеческой личности. Как известно, идеи киников, и особенно гедонистов, были развиты более глубоко у Эпикура и его школы, и будет

правильнее сопоставлять Ян Чжу не столько с Эпикуром — глубоким и разносторонним мыслителем античности, как с более ранними предшественниками эпикуреизма.

Рассматривая мир как реальную действительность, утверждая непосредственно чувственное восприятие как форму связи человека с этой действительностью, Ян Чжу обосновал оригинальное и в своей основе материалистическое, этическое учение, стремившееся убедить в необходимости освобождения человеческой личности от оков внешних норм и условностей и приведения ее в гармонию с природой, с этим ее вечным и неиссякаемым первоисточником.

Даже те небольшие данные о Ян Чжу, которыми располагает современная наука, дают основание видеть в нем выдающегося мыслителя древнего Китая, оставившего значительный след в истории китайской философской мысли.
